اندیشه‌های کلامی شیخ مفید

از

مارتین مکدرموت

ترجمه

احمد آرام

تهران ۱۳۶۳

موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

Andishah'ha

اندیشه‌های کلامی شیخ مفید

McDermott

از

مارتین مکدرموت

ترجمهٔ

احمد آرام

تهران ۱۳۶۳

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۵

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی، تهران ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید
در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۲۱۰۰ ریال

مرکز فروش: کتابخانهٔ طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، با ترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ؛ به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ - قبسات میر داماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم ، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ - مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ‌شده ۱۳۵۳)

۹ - مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن ؛ زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ - ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت : قسمت امور عامه وجوهر وعرض ، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲)

۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ؛ به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ - افلاطون فی الاسلام ؛ مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها ، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ - جام جهان‌نمای ، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲)

۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری ، باهتمام دکتر

بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس وترجمهٔ آن ازاستاد احمدآرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوارجلیه، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ - الدّرةالفاخرة ، عبدالرحمن جامی، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن ازاستاد احمدآرام (چاپ شده۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی ازخانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص‌الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمدتقی استرابادی، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر وسلیمان پینس‌وترجمهٔ آن دومقاله ازدکترابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب‌نامه، سلطان‌ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکترعلی سلطانی گردفرامرزی باترجمهٔ فارسی خلاصهٔ مقدمه ازدکترحکیم‌الدین‌قریشی (چاپ‌شده ۱۳۵۹)

۲٤ - تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین‌طوسی، بانضمام رسائل وفوائد کلامی از آن حکیم ، به‌اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص ، رکن‌الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به‌پیوست مقاله‌ای‌از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲٦ - شرح بیست‌و پنج مقدمه ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی،

باهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمهٔ فارسی بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۷ ـ الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۲۸ ـ الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)

۲۹ ـ بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۳۰ ـ معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدین معروف به شهید ثانی ، با مقدمه فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲)

۳۱ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ ـ شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

۳٤ـ شوارق الالهام ، عبدالرزاق لاهیجی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ) .

۳۵ ـ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)

۳٦ـ المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا ، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳٦۳)

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱)

۳۸ ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله السّیوری بانضمام مفتاح الباب ، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی ، باهتمام مهدی محقق (زیر چاپ)

۳۹ ـ فلسفهٔ علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمهٔ احمد آرام (آماده چاپ)

سخنی از مترجم

کتابی که به نظر خوانندگان ارجمند می‌رسد رسالهٔ اجتهادی برای اخذ درجهٔ دکتری آقای دکتر مارتین مکدرموت در دانشگاه شیکاگو بوده که با راهنمائی پرفسور ویلفرد مادلونگ که اکنون استاد دانشگاه اکسفورد است به رشتهٔ تحریر در آمده است.

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبهٔ تهران، به مدیریّت استاد محترم آقای دکتر مهدی محقّق با آماده ساختن وسائل ترجمه وطبع این اثر مهم دو خدمت بزرگ کرده‌است: یکی آنکه شخصیّت علمی وعظمت ونبوغ شیخ مفیدرا که از اعاظم فقها و متکلّمان ومحدّثان شیعهٔ امامیّه واز افتخارات عالم اسلام است به بهترین وجه معرّفی کرده ودیگر آنکه نمونه‌ای از یک کار تحقیقی که نشان دهندهٔ بلوغ علمی واجتهاد یک دانشجو درمرحلهٔ عالی دانشگاهی است ارائه داده است.

امید است که نشر این کتاب سبب شود تا اولیای علمی کشور خاصّه مسؤولان آموزش عالی در حوزه‌ها و دانشگاهها برنامه‌های علمی را به‌گونه‌ای منظّم سازند که طلّاب و دانشجویان ما قادر باشند صدها اثر نفیس اسلامی راکه از دانشمندان بزرگ ما درزاویه‌های فراموشی مانده‌است باروش واسلوب علمی موردبررسی وتحقیق قرار دهند و با قرار دادن آن در دسترس همگان پایه‌های جامعهٔ علمی اسلامی ما را بیش از پیش استوار سازند. ان شاء الله تعالیٰ.

در پایان از استاد محترم حجّة الاسلام آقای حاج شیخ عبدالله نورانی که این ترجمه را مورد بازبینی قرار دادند و در تصحیح آن مترجم را یاری فرمودند سپاسگزار است.

تهران، ۱۳۶۲/۱۱/۲

احمد آرام

فهرست فصول و مطالب

بخش اول: معتزلیگری

بخش دوم: ابن بابویه

اندیشه‌های کلامی شیخ مفید

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدّمه

نیازمندی به فهم بهتر تکامل علم کلام شیعی از مدّتها پیش احساس شده بوده است. نویسندگان مدخل بر علم کلام اسلامی به این نکته اشاره کرده‌اند که تحقیق تنظیم شدهٔ ایشان محدود به ملاحظاتی در بارهٔ علم کلام اهل سنّت است و «از صمیم قلب آرزومند آنند که مطالعات خاصّی از دیدگاهی تاریخی‌تر توسّط کسان دیگر در بارهٔ کلام اسلامی صورت بگیرد تا از این طریق کلام معتزلی که متکلّمان شیعه پیوستگی نزدیکی با آن دارند. در روشنی بیشتر قرار گیرد»[1]. هنوز لازم است تکنگارهای متعدّدی در بارهٔ فرد فرد متکلّمان صورت بگیرد. تا پس از آن بتوان تصویر کاملی از خاستگاه و پیوستگی‌ها و تاریخ نخستین ازدواج میان دو شریک، یعنی مذهب امامیّه و مذهب معتزله. که در آغاز بسیار دور از حدّ احتمال بایکدیگر مخالف بودند. ترسیم شود.

در آن هنگام که این ملاحظات اظهار می‌شد. تحقیق عبّاس اقبال به‌نام خاندان نوبختی[2] وجود داشت. و پس از آن نیز تجدید چاپ شد. ولی مطالعات بیشتر در کلام

۱- ل. گارده و م. قنواتی، مدخل بر علم کلام اسلامی («تحقیقات در فلسفهٔ قرون وسطی»، شمارهٔ ۳۷؛ پاریس: ورن، ۱۹۴۸)، ص ۶-۵.

L. Gardet and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* («Études de philosophie médiévale»).

۲- عباس اقبال. خاندان نوبختی (چاپ دوم؛ مجموعهٔ زبان و فرهنگ ایران، شمارهٔ ۳؛ تهران، طهوری، ۱۹۶۶). نخستین چاپ آن در ۱۹۳۲ منتشر شد.

امامیّه بسیار به کندی صورت گرفته است. به‌تازگی آقای و. مادلونگ در مقالهٔ خود زیر عنوان «علم کلام امامی و معتزلی» از گسترش کلّیِ چنین بحثی سخن گفته است[1].

الشیخ المُفید (ابوعبدالله محمّد بن محمّد بن نُعمان الحارثی البغدادی. متوفّی در ۱۰۲۲/۴۱۳) موضوع مقالهٔ کوچکی است که آقای ر. شتروتمان در دایرةالمعارف اسلام نوشته است[2]. گزارشی از زندگی و آثار او را سیّد حسن الموسوی الخَرسان در مقدّمهٔ تهذیب الاحکام[3] طوسی آورده است. به تازگی شیخ محمّد حسن آل یاسین کاظمینی مقاله‌ای دربارهٔ شیخ‌مفید منتشرکرده و زندگینامه‌ای از او فراهم آورده که امیدوار است آن را به‌چاپ برساند[4]. و از همه تازه‌تر، پس از آنکه تألیف کتاب حاضر صورت گرفت. آقای د. سوردِل دومقاله دربارهٔ وی انتشار داده است[5]. بدبختانه نوشتهٔ استادسوردل

۱- و. مادلونگ، «امامیه و کلام معتزلی» در تشیع امامیه (مذاکرات مرکزمطالعات عالی تخصصی در تاریخ ادیان شتراسبورک : پاریس، انتشارات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۷۰ ص ۳۰-۱۲.

W. Madelung, «Imamism and Mu'tazilite Theology» in *Le Shī'ism imamite* (Colloque du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religion de Strasbourg).

۲- ر. شتروتمان، «المفید»، دایرة المعارف اسلام (چاپ اول، لیدن: بریل، ۳۴-۱۹۱۳)، سوم، ۶-۶۲۵.

R. Strothmann, «Al-Mufīd» *Encyclopaedia of Islam.*

۳- ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خرسان (چاپ دوم؛ نجف: النعمان، ۱۹۵۹)، اول، ۴۳-۴.

۴- محمد حسن آل‌یاسین، مقالهٔ «محمد بن محمد بن النعمان، الشیخ المفید»، در مجلة البلاغ، ۳ (۱۹۷۰)، ۲۴-۵.

۵- د. سوردل، «مذهب امامیه از دیدگاه شیخ مفید»، در مجلهٔ تحقیقات اسلامی ۴۰ (۱۹۷۲)، ۲۹۶-۲۱۷؛ و مقاله‌ای در تمدن اسلامی ۱۱۰۰-۹۵۰، ویرایش

←

دیر به‌دست من رسید و نتوانستم از آن در کتاب حاضر بهره‌برداری کنم. ولی، به‌عقیدهٔ من. دیدگاههای ما به‌اندازهٔ کافی با یکدیگر متفاوت است و دو تحقیق جداگانه را تجویز می‌کند.

المفید

ابن تَیمیّه درحملهٔ به‌اعتقادات شیعه دربارهٔ اختیار آدمی وعدل الاهی. به‌این‌نکته اشاره می‌کند که چنین‌اعتقادی بعدها برای‌ایشان پیدا شده است. گفتهٔ وی چنین‌است:

«این‌مطلب دانسته‌است‌که ریشهٔ این‌اعتقاد ازمعتزلیان‌است، واینکه بزرگان رافضیان همچون مفید وموسوی وکَراجَکی ودیگران آن‌را ازمعتزله‌گرفته بوده‌اند. هیچ نشانه‌ای از آن در مباحثات شیعیان نخستین دیده نمی‌شود»[1].

شیخ مفید استاد سه متکلّم دیگر بود که نام آنان را دراینجا می‌آوریم: الموسوی (شریف مرتضی). الطّوسی. و الکَراجَکی.

اگر مقصود ابن‌تیمیّه از این‌گفته آن بوده باشد که شیخ مفید نخستین امامی بوده که اعتقاداتی از معتزله اقتباس کرده. باید‌گفت که در آن تسامحی وجود دارد. خیّاط که در حدود ۸۸۲/۲۶۹ کتاب الانتصار خود را تألیف کرده، گفته است که رافضیان (یعنی‌امامیان) عموماً ازروش کلام بیزاری‌می‌جویند وبر آنند که خدا جسم‌دارد وحرکت

→

ر. ریچاردز (آکسفرد: انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۷۳)، ص ۲۰۰ - ۱۸۷. در اولی ترجمهٔ اوائل المقالات مفید آمده است.

D. Sourdel, « L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd », *REI*, *Islamic Civilisation*, ed. R. Richards.

۱- ابن‌تیمیه، منهاج السنة (قاهره: بولاق، ۱۳۲۱ ه. ق.)، اول، ۳۱. نیز به ص ۲۰۱ رجوع کنید که در آنجا «به شیعیان متأخرتر، همچون مفید و پیروان وی» اشاره کرده است.

می‌کند و آرام می‌گیرد و رأی خودرا عوض می‌کند و سبب آن‌است که مردمان گناه کنند و کفرورزند و به‌ارادهٔ او مردمان به‌کارهای بد می‌پردازند[۱]. ولی خیّاط «گروه اندکی از آنان را که با معتزله پیوستگی دارند و مؤمن به‌یگانگی خدا هستند، و رافضیان آنان‌را طرد می‌کنند»[۲] از این تهمت مبرّا می‌داند.

اشعری که درحدود ۹۱۲/۳۰۰ کتاب مقالات خودرا تصنیف کرده، از گروهی از رافضیان نام برده است که بر اعتقاد معتزلیان در یگانگی خدا هستند. به‌گفتهٔ وی: «اینان گروه متأخّری هستند؛ برادران قدیمتر ایشان، چنانکه پیش از این گفتیم، به‌تشبیه معتقد بودند»[۳].

بنا براین ابن‌تیمیّه، از جهت توصیف نخستین امامیان، درست گفته است؛ ولی چون به‌بعضی از استثناها دراواخر قرن سوم که تعلیمات مهمّی ازمعتزله به‌عاریت گرفته بودند اشاره‌ای نکرده، سخن وی ناتمام است. اینان اعضای خاندان نوبختی بودند[٤]. ولی، از لحاظی دیگر، به‌این جهت حق با ابن‌تیمیّه است که شیخ‌مفید وشاگردان اورا مسئول پیدا شدن لحن معتزلی درکلام اسلامی متأخّرتر دانسته است؛ چه مسیر حوادث چنان بود که قرنهای چهارم و پنجم بیش از قرن سوم عصر سازندگی اندیشهٔ امامی بوده باشد.

درسال ۹٤۱/۳۲۹ کُلَینی مؤلف الکافی، نخستین مجموعهٔ بزرگ احادیث شیعهٔ

۱- الخیاط، کتاب الانتصار، چاپ هـ. نیبرگ H. Nyberg (قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۹۲۵)، ص ٦-٤.

۲- همان منبع، ص ٦. نیز رجوع شود به ص ۱۲۷، که در آن خیاط از «گروهی که به‌تازگی به‌معتزله پیوسته‌اند» سخن گفته است.

۳- الاشعری، مقالات‌الاسلامیین، چاپ هـ. ریتر H. Ritter، (چاپ‌دوم؛ «کتابخانهٔ اسلامی»، شمارهٔ ۱؛ ویسبادن: شتاینر، ۱۹٦۳)، ص ۳۵.

٤- به‌ذیل شمارهٔ یک نزدیک پایان همین مدخل مراجعه شود.

امامیّه که حجیّت واعتبار پیدا کرد، از دنیا رفت. سال بعد، بامرگ چهارمین و آخرین نایب امام غایب که با آن حضرت ارتباط داشت، غیبت کبری شروع شد. وچهار سال پس از آن آل‌بویه فرمانروائی ۱۱۳ سالهٔ خود را در بغداد آغاز کردند. پایان یافتن رشته‌ای که شیعیان را با امام غایب ایشان ارتباط می‌داد، وگردآوری احادیث شیعه، و به‌قدرت رسیدن حکومت شیعی دربغداد، همه این فرصت وضرورت را برای مذهب تشیّع فراهم آورد که در مدّت یک قرن توسعهٔ عقلی سریع و نیرومند پیدا کند.

بزرگترین دانشمند امامی پس از کلینی، محدّث و فقیه معروف ابن‌بابویهٔ قمّی (متوفّی در ۹۲/۳۸۱ - ۹۹۱) است که کتاب «مَنْ لایَحْضُرُهُ الفقیه» او دومین کتاب از چهار کتاب معتبر امامیّه است. یکی از شاگردان وی الشّیخ المفید، ابوعبدالله محمّد ابن محمّد بن النّعمان الحارثی‌البغدادی است که لقب ابن‌المعلّم نیز داشت، و نه‌تنها به‌عنوان فقیه و محدّث شناخته می‌شد، بلکه به‌متکلّمی نیز شهرت داشت.

هدف کتاب حاضر تحقیق در شباهت و اختلاف میان کلام مفید واعتزال است. و در آن می‌کوشیم تا مقامی را که مفید درگسترش علم کلام شیعی امامی دارد معلوم کنیم. قدم‌اوّل عبارت خواهدبود ازمطالعهٔ کلام‌او همراه ودرمقایسهٔ باکلام قاضی عبدالجبّار معتزلی بَصری. عبدالجبّار را نه بدان جهت انتخاب‌کرده‌ایم که تقریباً معاصر درست شیخ مفید بوده، بلکه از آن جهت نیزکه وی تنها معتزلی است که بیشتر نوشته‌های کلامی او موجود است. به‌زودی این مطلب بر ما آشکار خواهد شد که علم کلام شیخ مفید به‌مکتب اعتزال بغداد بیشتر نزدیک‌است تابه‌مکتب متأخّربصری عبدالجبّار. درسراسر این مقایسه کوشش ما بر آن است که آموزهٔ (دکترین) بغداد را متمایز سازیم ونشان دهیم که شیخ مفید چه اندازه به‌آن نزدیک بوده است.

سپس، برای آنکه مقام مفید را در داخل کلام اسلامی معلوم کنیم، وی‌را بامعلّم و سلفش در رهبری امامیّه، یعنی ابن‌بابویهٔ قمی، و سپس با شاگرد وجانشین خودش شریف مرتضی مقایسه خواهیم کرد که او نیز نزد عبدالجبّار درس خوانده‌بود. بنابراین

کتاب حاضر دارای سه بخش با طولهای متفاوت خواهد بود : نخست مقایسهٔ علم کلام مفید بااعتزال ، پس از آن مقایسهٔ باابن‌بابویه . وبالاخره مقایسهٔ کوتاهی باسیّدمرتضی.

نخستین مقایسه نشان خواهد داد که در دومسئلهٔ توحید و عدل ؛ اندیشهٔ مفید با معتزلیان موافق است ، و وی در جزئیّات از مکتب بغداد بیش از مکتب بصره تبعیّت می‌کند. اختلاف عمدهٔ مفید با معتزلیان در مسئلهٔ امامت ودروضع شخص مرتکب گناه کبیره در این جهان (در مقابل «وضع متوسط» یا «منزلة بین المنزلتین» معتزلیان) و در جهان دیگر (در مقابل «وعد و وعید» معتزله) است.

مقایسهٔ شیخ مفید با ابن‌بابویه نشان خواهد دادکه اختلاف وی بااستاد محدّثش در دفاع از به‌کاربردن عقل در بحثهای دینی است که‌خودفرایندخداشناختی علم کلام‌است. ونیز این امر آشکار خواهد شدکه حدیثیگری شیعه که شیخ مفید حرکت خودرا از آن آغاز کرده ، بیش از حدیثیگری اهل تسنّن به‌نظریّات معتزلیان نزدیک است. مقایسهٔ در بخش‌سوم با سیّد مرتضی نشان خواهد داد که سیّد مرتضی‌گام فراختری از گام‌مفید به‌جانب اعتزال برداشته بود . ازآن جهت‌که وی نظام بحث خود را نه همچون مفید با آموزهٔ تکلیف آدمی برای شناختن خدا ، بلکه همچون معتزلهٔ بصره با مکلّف بودن آدمی برای شناختن خدا از طریق به‌کار بردن عقل واستدلال آغاز کرده بود. مشاهده خواهیم کردکه مرتضی در هرنکته از بصریان پیروی می‌کرده است . درصورتی‌که مفید پیرو مکتب بغداد بوده . ولی مرتضی در مسائل مربوط به‌امامت ووضع مرتکب گناه کبیره در این جهان وجهان دیگر ، درکنار شیخ مفید دربرابر معتزلیان ایستادگی می‌نمود. بدین‌ترتیب شیخ‌مفید میان حدیثیگری ابن‌بابویه واعتزال‌بصریِ عقلیگرانه‌ترسیّدمرتضی قرار می‌گیرد.

مکتبهای اعتزال

دو اصطلاح مکتب معتزلی بغداد و مکتب معتزلی بصره نمایندهٔ خاستگاه این دو مکتب است. و نمایندهٔ محلی نیست که متکلّمان این یا آن مکتب به‌روزگار شیخ مفید در آن می‌زیسته‌اند. بِشر بن مُعتَمِر (متوفّیٰ در ۲۱۰/۸۲۵) یک مکتب اعتزال در بغداد تأسیس کرد که هواخواه علویان بود[1]. با آنکه این مکتب در ایّام خلافت هارون به‌همین دلیل هواخواهی از علویان در معرض آزار قرار می‌گرفت. در روزگار خلافت مأمون عبّاسی طرفدار علویان وجانشینان بلافصل او مورد حمایت بود. در ایّام خلافت متوکّل (۲۳۲ - ۲۴۷/۸۴۷ - ۸۶۱) از این حمایت محروم ماند. و در مرحلهٔ اخیر این مذهب. متکلّمان نامداری همچون خیّاط (متوفّیٰ در ۲۹۰/۹۰۲) و جانشینش. ابوالقاسم بَلخی معروف به کَعبی (متوفّیٰ در ۳۱۹/۹۳۱) ریاست آن را داشتند.

مکتب بصره در این زمان متأخّر، باتعلیمات ابوعلی جُبّائی (متوفّیٰ در ۳۰۳/۹۱۶) و مخصوصاً پسرش ابوهاشم (متوفّیٰ در ۳۲۱/۹۳۳) رنگ وشکل معین پیدا کرده بود. مکتب ابوهاشم که بَهْشَمیّه خوانده می‌شد. صورت غالب اعتزال متأخّرتر شد. یکی از شاگردان ابوهاشم. ابوعبدالله بصری (متوفّیٰ در ۳٦۷/۷۸ - ۹۷۷) بود که ریاست مکتب بصری را در بغداد داشت.

تعلیمات بصری توسّط ابوعمر سعید بن محمّد باهلی (متوفّیٰ در ۳۰۰/۱۳-۹۱۲) یکی از شاگردان ابوعلی جُبّائی. به‌بغداد رسید که سبب غلبهٔ تعلیم بصری بر تعلیم قدیم بغدادی شد[2]. معتزلیان بصری دیگر، وازجملهٔ ایشان خود ابوهاشم. پس از آن به‌بغداد رفتند.

۱- ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ویرایش س. دیوالد - ویلتسر («کتابخانهٔ اسلامی» شمارهٔ ۲۱؛ ویسبادن: شتاینر، ۱۹٦۱)، ص ۵۲.

S. Diwald - Wilzer («Bibliotheca islamica»).

۲- این مطلب را ه. بوسه، خلفا و شاهان بزرگ: آل بویه در عراق («متون و ←

در آن زمان که ابوهاشم در بصره بود . شکافی در میان معتزلیان پیدا شد. واین بدان سبب بود که ابوبکر احمد بن علی الإخشید مکتب خودرا تأسیس کرد[1] . که درآن محتملاً از تعلیمات ابوعلی بیش ازآن باقی ماند که در مکتب بَهشَمیّه باقی مانده بود . اخشید بعدها به‌بغداد رفت و چنان شد که در قرن سوم سه‌گروه از معتزله در بغداد وجود داشتند : مکتب قدیم بغداد . اِخشیدیّه . و بَهشَمیّه یا مکتب بصری[2] .

نقّاد بی‌مهر نسبت به معتزله . مَلَطی (متوفّیٰ در ۳۷۷/۸۸ - ۹۸۷) ؛ مدّعی آن بود که معتزلیان بصری و بغدادی یکدیگر را به‌بی‌ایمانی متّهم می‌کنند. ومیان ایشان بیش‌از هزار مورد اختلاف وجود دارد[3]. از این سه مکتب موجود دربغداد . بهشمیّه یا مکتب بصری در این دوران متأخّرتر برجستگی بیشتر داشت . مشهورترین شاگرد ابوعبدالله بصری . عبدالجبّار بن احمد بن عبدالجبّار همدانی اسدآبادی (متولّد حدود ۹۳۶/۳۲۵ . متوفّیٰ در ۱۰۲۵/٤۱۵) بود . وی‌که از پیروان مذهب شافعی بود ؛ نخست باکلام اَشاعِرَه‌کار خود را آغاز کرد ؛ ولی پس‌ازآن به‌معتزلیان پیوست ونزد دو تن از شاگردان ابوهاشم به‌تحصیل پرداخت : ابواسحاق بن عَیّاش دربصره. وسپس

→

تحقیقات بیروتی» . شمارهٔ ٦ ؛ ویسبادن : شتاینر ، ۱۹٦۹) ، ص ٤٤٠ و حاشیهٔ ٥ به‌استناد ابن‌المرتضی ، ص ۹۱ و بعد ، آورده است .

H. Busse, *Chalif und Grosskonig* : *die Buyiden in Iraq* («Beiruter Texte und Studien»).

۱- همان منبع ، ص ۱۰۰ ؛ خطیب بغدادی ، تاریخ بغداد (قاهره : الخانجی ، ۱۹۳۱) ، چهارم ، ۳۰۹ . نیز رجوع کنید به واده (J.-C. Vadet) ، مقالهٔ «ابن‌الاخشید» دردایرةالمعارف اسلام (چاپ دوم ؛ لیدن : بریل ، ۱۹٦۰) ، سوم ، ۸۰۷ .

۲- رجوع کنید به‌بوسه ، ص ٤۱ - ٤۳۹ .

۳- الملطی ، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع ، چاپ م . الکوثری (قاهره : الثقافة الاسلامیة ، ۱۹٤۹) ، ص ٤٤ .

ابوعبدالله بصری در بغداد. عبدالجبّار تاسال ۹۷۸/۳۶۷ در بغداد ماند. ودراین سال صاحب بن عبّاد وزیر آل‌بویه که خود معتزلی بود اورا به‌دربار ری فراخواند.

کتاب کلامی عمدهٔ عبدالجبّار کتاب المغنی است که چهارده جزء از بیست جزء آن یافته و چاپ شده است[1]. نظر کلّی کلامی وی در کتاب شرح الاصول الخمسة مدوّن شدهٔ شاگردش السیّد مانکدیم احمدبن احمدبن الحسین بن ابی‌هاشم الحسینی آمده‌است. محتویات این اثر را می‌توان به‌عنوان آموزهٔ عبدالجبّار پذیرفت. جز در بخشی از فصل مربوط به‌امامت که مانکدیم ازجهت زیدی‌بودن برضدّ تعلیم استاد خود استدلال کرده است[2]. کتاب دیگر وی: المحیط بالتکلیف. تدوین شاگرد دیگر عبدالجبّار، ابومحمد الحسن بن احمد بن متّویه[3]، نیز تعلیمات استاد را، گاه همراه با شرح خود متّویه به‌دست می‌دهد.

علم کلام

شیخ مفید فقیه و محدّث و متکلّم بود. علم کلام هنوز در روزگار مفید در میان امامیّه مورد بحث بود. برخلاف ابن‌بابویه، که وظیفهٔ شخص کارشناس در علم کلام را «ردکردن مخالفان از طریق کلام‌خدا وحدیث پیامبر یاامامان، یا ازطریق معانی‌گفته‌های ایشان» [4] می‌دانست که یک فعّالیّت متعارف و سنّتی بود، شیخ مفید از نقش کسانی

۱- عبدالجبار، المغنی (قاهره: المؤسسة العامة المصریة للتألیف والانباء و النشر، ۱۹۶۱-۶۵).

۲- عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، چاپ عبدالکریم عثمان (قاهره: وهبه، ۱۹۶۵) ص ۷۶۱-۶۸.

۳- عبدالجبار، المحیط بالتکلیف، چاپ عمر السید عزمی (قاهره:المصریة، ۱۹۶۵).

۴- ابن‌بابویه، «رسالة الاعتقادات»، در العلامة الحلی، الباب الحادی‌عشر (تهران مرکز نشرکتاب، ۱۳۷۰ ه ق)، ص ۷۴. نیز رجوع کنید به پس از این، آغاز فصل دوازدهم کتاب حاضر.

دفاع می‌کرد که «عقل (النّظر) را به کار می‌بردند و برای حق به‌جدال برمی‌خاستند. و از طریق استدلال و برهان به‌طرد باطل می‌پرداختند»[۱]. اندیشهٔ شیخ مفید دربارهٔ وظیفهٔ متکلّم نیز چنین‌بود. بعدها خواهیم دید که عبدالجبّار و مرتضی درنقشی که برای عقل و استدلال قائل بودند، ازاین دورتر رفتند. و برآن بودند که تنها عقل است که می‌تواند حقایق اساسی دین وآغاز تعهّد والزام اخلاقی را تثبیت کند. ولی پرداختن عملی مفید به کلام بدان‌صورت که وی آن‌را دریافت می‌کرد، آشکارا او را در آن سوی حدود استقرار یافته توسّط علمای حدیث قرارداد.

زندگی شیخ مفید

خطیب در تاریخ بغداد خود چنین آورده است:

«محمّد بن محمّد بن النّعمان، ابوعبدالله، معروف به ابن‌العلم [کذا. به‌جای ابن‌المعلّم]، شیخ رافضیان ومتبحّردر تعلیمات آنان‌بود. چندین کتاب‌درخطاها

۱ـ المفید، کتاب شرح عقائدالصدوق، او تصحیح الاعتقادات، چاپ عباسقلی.ص. وجدی، با مقدمه و حواشی به قلم هبةالدین الشهرستانی (چاپ دوم؛ تبریز: چرندابی. ۱۳۷۱ ه ق)، ص ۲۷-۲۶.

تعریف رسمی علم کلام را بدان‌صورت که ابن‌خلدون در مقدمه خود، چاپ عبدالواحد وافی (چاپ دوم؛ قاهره: لجنة البیان العربی، ۱۹٦٤) آورده است در اینجا می‌آوریم: «علم کلام علمی‌است که درآن با براهین عقلی از اصول دین و ایمان دفاع می‌شود و اهل بدعت را که در معتقدات خود ازاصول صدر اسلام و اهل‌سنت انحراف جسته‌اند، از همین راه رد و سجاب می‌کنند. هستهٔ این اعتقادات یگانگی خدا است». ملاك راست اعتقادی در نزد شیخ مفید با ابن‌خلدون تفاوت دارد، ولی از این گذشته، تعاریف ایشان با یکدیگر موافق است.

برای بحث دربارهٔ کلام به‌عنوان مناظره و احتجاج دفاعی و مقایسهٔ گسترده‌ای میان آن با مباحث الهی مسیحی (تئولوژی)، رجوع کنید به گارده و قنواتی، منبع یاد شده، و بالخاصه ص ۱۵-۳۰۹.

و در دفاع از اصول عقاید آنان نوشت. و به‌مناظره‌هایی بر ضدّ نسلهای نخستین اسلام، اصحاب و تابعین. و نیز بر ضدّ فقیهانی که اجتهاد را به‌کار می‌بردند پرداخت. وی یکی از ائمهٔ ضلال بود. پیش از آنکه خدا مسلمانان را از او خلاص کند، گروهی از مردمان را خراب کرد. وی در ۲ رمضان ۴۱۳ از دنیا رفت»[1].

نظر یکی از اصحاب حدیث سنّی چنین بود. معاصر سالخورده‌تر مفید، ابن‌النّدیم با نظر مهر بیشتری همین کارایی وی را در استدلال بیان کرده است. در فصل مربوط به‌متکلّمان شیعه چنین نوشته است:

«ابن‌المعلّم، ابوعبدالله، در زمان ما رهبری متکلّمان شیعه بااواست. وی در ترکیب کلام بنابراعتقاد همکاران‌خود برجسته‌است وعقل‌نکته‌سنج وقدرت نفوذ فراوان دارد. من بااو ملاقات‌کرده واورا بسیار روشن دیده‌ام»[2].

الفهرست ابن‌الندیم در ۸۸/۳۷۷ـ۹۸۷ انتشار یافت، و شیخ مفید در این زمان چهل سال داشت.

یک داوری ترکیبی از دیدگاههای شیعه وسنّی توسّط ذَهَبی صورت‌گرفته که چنین‌گفته است:

«شیخ‌مفید، ابوعبدالله محمّدبن محمّدبن نُعمان بغدادی کَرخی؛ وی به‌عنوان ابن‌المعلّم نیز شناخته می‌شد. و دانشمند شیعه و امام رافضیان ومؤلّف چندین کتاب بود. ابن اَبی طَیّ در تاریخ‌الامامیه چنین نوشته است: وی شیخ برجستهٔ فرقه و فقیه و جدلی بود. در زمان سلطنت آل بویه با برجستگی فراوان بر ضدّ طرفداران همهٔ عقاید به‌مجادله ومناظره برمی‌خاست. وی‌گفته

۱ـ الخطیب البغدادی، سوم، ۲۳۱.

۲ـ ابن‌الندیم. کتاب الفهرست، چاپ فلوگل (بیروت: چاپ افست خیاط، ۱۹۶۴، ص ۱۷۸). نیز رجوع کنید به ص ۱۹۷.

است : او صدقهٔ فراوان می‌داد ، و فروتنی شگفت‌انگیز داشت . و بسیار نمازمی‌خواند وروزه می‌گرفت و لباسهای خشن می‌پوشید. دیگری گفته‌است: عضدالدّوله غالباً به‌دیدار شیخ مفید می‌رفت . هفتاد و شش سال عمر کرد و بیش از ۲۰۰ اثر از خود برجای‌گذاشت . مردمان در جنازهٔ او حضور یافتند وگفته‌اندکه ۸۰،۰۰۰نفر از رافضیان وشیعیان وخوارج در تشییع او شرکت جستند. و خدا مردمان را از او خلاص کرد. مرگ وی در رمضان اتّفاق افتاد. رحمت خدای براو باد!»[۱]

این سه نمونه برای آن کافی است که تاحدّی اهمیّت مفید را به‌عنوان عالم شیعهٔ برجستهٔ زمان خود ثابت کند. آنچه پس از این می‌آید حوادث ایّام زندگی اواست.

وی در یازدهم ذوالقعدهٔ سال ۹۴۸/۳۳۶[۲] یا ۹۵۰/۳۳۸[۳] در عُکبَرا ، شهری برکرانهٔ شرقی دجله در نیمه راه میان بغدادوموصل به‌دنیا آمد. بسیارزود همراه‌پدرش به‌بغداد رفت و به‌تحصیل پرداخت. این اطّلاعات از مجموعهٔ وَرّام بن امیر فَوارِس ، نویسندهٔ امامی قرن ششم گرفته شده است[٤]. همین منبع می‌گوید که مفید را برای تحصیل علم نخست نزد ابوعبدالله بصری و سپس نزد شخصی به‌نام ابویاسِرفرستادندکه در محلّهٔ باب خراسان زندگی می‌کرد. ابویاسر که نمی‌توانست به‌پرسشهای شاگردش پاسخ‌دهد،

۱- الذهبی ، کتاب العبر فی خبر من غبر، چاپ صلاح‌الدین المنجد («التراث العربی» شمارهٔ ۱۰ ؛ کویت : مطبعة حکومة الکویت ، ۱۹٦۰-٦٦) ، سوم ، ۱۵-۱۱٤.

۲- النجاشی ، کتاب الرجال (تهران : مصطفوی ، بی‌تاریخ) ، ص ۳۱۵ .

۳- محمد بن الحسن الطوسی ، الفهرست ، چاپ محمد صادق آل بحرالعلوم (چاپ دوم ؛ نجف : الحیدریه ، ۱۹٦۱) ، ص ۱۸٦ .

٤- به‌نقل نورالله شوشتری ، مجالس المؤمنین (تهران ، اسلامیه ، ۱۳۷۵ هـ ق) ، اول ، ٤٦۳ و بعد. در خصوص ورام رجوع کنید به کارل بروکلمان ، تاریخ ادبیات عرب (چاپ سوم ، لیدن : بریل ، ۱۹٤۳) ، ذیل اول ، ص ۷۰۹ .

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*.

اورا همراه‌باراهنمایی نزد علیّ بن عیسی‌الرُمّانی، مفسّرمعروف‌قرآن وشاگرد ابن اخشید روانه‌کرد[1].

در اینجا شیخ مفید روزی شنیدکه یک مرد بصری از رُمّانی نظر وی‌را دربارهٔ دوحدیث ، یکی مربوط به‌غدیر خُمّ که در آن به‌علی(ع) وعدهٔ جانشینی پیغمبر داده شده بود . ودیگری مربوط به‌غاری‌که ابوبکر در آن با پیغمبر(ص) درنگ‌کرده بود پرسش‌کرد. رمّانی در پاسخ‌گفت: «حدیث غار درایت است وحدیث غدیر روایت. روایت به‌اندازهٔ درایت الزام‌آور نیست». هنگامی‌که آن‌مرد بصری بیرون‌رفت، مفید از رمّانی دربارهٔ وضع و سرنوشت مردی‌که امام عادلی را بکشد سؤال‌کرد. رمّانی در پاسخ‌گفت‌که قاتل مرتکب‌گناه‌کبیره شده است . و آن‌گاه مفید پرسیدکه : آیا علی (ع) امام برحق بوده‌است ؟ و رمّانی به‌او جواب مثبت داد. سپس مفید پرسید : « در بارهٔ جنگ جَمَل و طَلحَه و زُبَیر چه می‌گویید ؟ » و رمّانی‌گفت‌که آنان توبه کردند. وچون چنین شد، مفیدگفت : «مسئلهٔ جَمَل درایت‌است ومسئلهٔ توبه‌کردن روایت» . رمّانی پس‌ازآن وی‌را نزد ابوعبدالله پس فرستاد و یادداشتی همراه وی‌کرد که درآن به‌وی لقب «مفید» داده بود.[2]

ولی دلیلی برای شک‌کردن دربارهٔ این داستان وجود دارد، چه شوشتری بنقل از کتاب مصابیح القلوب وقوع این حادثه وگفتگو را میان‌ابن‌المعلّم وقاضی عبدالجبّار در محفل درس او دانسته‌که پس ازآن قاضی دست ابن‌المعلّم راگرفت و اورا به‌صدر مجلس برد و درآنجا نشاند وگفت‌که وی حقّاً مفید است[3].

۱- دربارهٔ رمانی رجوع کنید به همان منبع، ذیل اول، ص ۱۷۵ ، و ابن‌المرتضی، ص ۱۱۰.

۲- شوشتری ، اول ، ٤٦٤ ؛ همین مطلب در محمد باقر خوانساری، کتاب روضات الجنات آمده است (چاپ دوم ؛ تهران : چاپ سنگی ، ۱۳٦۷ ه. ق) ، ص ۵۳۸.

۳- شوشتری ، اول ، ٥-٤٦٤.

شرح ملاقاتی میان مفید و رمّانی در الفصول المختارة [1] آمده است. در آن بحث و استدلال مفصّلی درباره فَدَك و حقّانیّت ابوبکر نقل شده . ولی این مطلب دیده نمی‌شود که مفید شاگرد بوده یا به او لقبی داده شده است . ابن النّدیم که در حدود ۹۸۷/۳۷۷ کتاب خود را نوشته ، از عنوان «مفید» ذکری نکرده است.

ابن‌شهرآشوب گزارش دیگری دربارهٔ منشأ عنوان مفید آورده است. به گفتهٔ وی این لقب از جانب امام غایب به شیخ عطا شده بود [2] . طبرسی دو یا سه نامه‌ای را که معروف است که امام غایب در میان سالهای ٤۱۰ تا ٤۱۳ به شیخ نوشته بوده . در کتاب خود نقل کرده‌است. عنوان نخستین نامه چنین‌است: «به برادر حقیقی ودوست راه‌یافتهٔ به‌راه‌راست الشّیخ‌المفیدابوعبدالله» . . . [3] گذشته‌از کیفیت‌انتساب‌این‌نامه‌ها. باید گفت که کاملاً امکان دارد که آن‌نامه‌ها درزمان حیات مفید نوشته شده‌باشد. واین مطلب منشأ این‌عنوان را معلوم‌می‌کند، ونشان می‌دهد که مقصود از کلمهٔ مفید «سودمند» بودن برای امام‌غایب ونیز «آموزنده وفایده‌رسان» بودن برای شاگردانش بوده‌است.

معلّمان کلام‌شیخ‌مفید چه کسان‌بوده‌اند؟ نجاشی‌دراین‌خصوص‌چنین‌آورده‌است:

> «طاهر غلام ابی‌الحُبَیش [که بدون شک باید ابی‌الجَیش خوانده شود] . وی متکلّم بود و شیخ‌ابوعبدالله ـ رحمةالله علیه ـ تحصیل (قراءة) خودرا نزد او آغاز کرد. وی کتابهایی نوشته‌بود که شیخ ـ رضی‌الله عنه ـ معمولاً از آنها سخن می‌گفت» [4].

۱- شیخ مفید ، الفصول المختارة من العیون و المحاسن (چاپ دوم ؛ نجف : الحیدریه ، ۱۹٦۲) ، ص ۷٤ - ۲٦۹.

۲- محمد بن علی بن شهرآشوب ، معالم العلماء ، چاپ محمد صادق آل بحرالعلوم (نجف : الحیدریه ، ۱۹٦۱) ، ص ۱۱۳.

۳- الطبرسی ، الاحتجاج ، چاپ محمد باقر الخرسان (نجف : النعمان ، ۱۹٦٦) ، دوم ، ۳۲۲.

٤- النجاشی ، ص ۱۰۵ . به‌طاهر غلام ابی‌الجیش به‌اختصار در الفهرست طوسی ، ص ۱۱۲ ، نیز اشاره شده است.

محتملاً این شخص همان ابویاسر است که پیش‌ازاین به‌عنوان یکی از استادان مفید ازاو نام بردیم[1].

غلام ابی‌الجیش ظاهراً یکی از شاگردان ابوالجیش بوده که شیخ طوسی دربارهٔ وی چنین نوشته است:

«مظفّر بن محمّد الخراسانی، ملقّب به ابوالجیش، یکی از متکلّمان است. وی کتابهایی دربارهٔ امامت نوشته و از حدیث آگاه بود. یکی از شاگردان (غلامان) ابوسهل نوبختی بود. در میان کتابهای وی کتابی دربارهٔ اغلاط است که آن‌را فعلت فلاتلم نام نهاده است؛ دیگر ازکتابهای اواست: کتاب نقض کتاب العثمانیه للجاحظ، کتاب الاعراض، النکت فی الامامة، و کتابهای دیگر. شیخ‌مفید ما ـ رحمةالله علیه ـ نزدوی درس‌خواند وازاو استماع حدیث کرد»[2].

و بدین ترتیب مفید با ابوسهل نوبختی ارتباط پیدا می‌کند.

معلّم دیگر مفید که او نیز از شاگردان ابوسهل بود، ابوالحسین علیّ بن عبدالله بن وَصیف. ملقب به النّاشِیء الاصغر. طوسی دربارهٔ وی چنین‌گفته است:

«علیّ بن وَصیف ابوالحسین‌الناشِیء: وی متکلّم و شاعر وقاری قرآن بود. کتابهایی نوشته است. در فقه از مذهب ظاهری پیروی می‌کرد. شیخ مفید ـ

۱- زنجانی، بدون ذکر سند این نظر را ابراز داشته است. رجوع کنید به مفید، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، چاپ عباسقلی. ص. وجدی، با مقدمه وحواشی فضل‌الله زنجانی (چاپ دوم؛ تبریز: چرندابی، ۱۳۷۱ ه‍ ق). مقدمه، ص لط.

خرسان نیز در طوسی، تهذیب، اول، ۱۲، چنین تشخیص داده است، هرچند در ص ۷ کنیهٔ او را ابوبکر آورده است.

۲- طوسی، الفهرست، ص ۱۹۸. نجاشی، ص ۳۱-۳۳۰، نیز چنین گفته وتاریخ مرگ اورا سال ۹۷۷-۷۸/۳۶۷ نوشته است.

رحمةالله علیه ـ در بارهٔ او به ما سخن گفته است»[۱].

بنابراین معلوم می‌شود که شیخ‌مفید سه‌استاد داشته‌است که دو تن‌از آنان بلاواسطه باخط امامی ـ معتزلی نوبختیان پیوستگی داشتند.

استادان حدیث شیخ مفید

ابن‌شهرآشوب[۲] گفته است که مفید نزد ابوالقاسم علیّ بن محمّد الرّفاع (که از وی هیچ نمی‌دانیم) و ابوجعفر بن قولویَه نیز درس خوانده است.

مرکز حدیثیگری امامی در قرن سوم از کوفه به قم و خراسان انتقال پیدا کرده بود. مکتب حدیث قم سخت برضدّ نوبختیان و تمایل ایشان به‌پذیرفتن دیدها و روشهای معتزلیان عکس‌العمل نشان می‌داد[۳]. و لااقل دو شیخ از این مکتب به‌بغداد رفتند و در ایام تحصیل مفید در آن شهر تدریس می‌کردند. نجاشی گفته است که مفید از شاگردان ابوالقاسم جعفربن موسی بن قولویَهٔ قمّی بغدادی (متوفّیٰ در ۳٦۸/۹ ـ ۹۷۸)[٤] بوده، واین‌شخص باید پسرابوجعفر بن‌قولویه باشد که ابن‌شهرآشوب به‌نام‌او اشاره کرده‌است.

محدّث برجسته‌تر، ابوجعفر محمّد بن علیّ بن حسین بن موسی بن بابویَهٔ قمّی، معروف به شیخ‌صدوق بود. وی محتملاً به‌سال ۳۱۱/۲٤-۹۲۳ در خاندان برجسته‌ای

۱- الطوسی، الفهرست، ص ۱٦-۱۱۵. ابن‌خلکان در وفیات‌الاعیان، ترجمهٔ دوسلان، دوم، ۳۰۷، گفته است که وی علم‌کلام را از ابوسهل آموخت. نیز رجوع کنید به‌اقبال، ص ۱۰۵.

Ibn Khallikān's Biographical Dictionary, trans. M. G. de Slane («Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland», No. 57; Paris, 1842-71).

۲- ابن‌شهرآشوب، ص ۱۱۳.

۳- مادلونگ، در «امامیه وکلام معتزلی»، ص۱۷، به‌این نکته اشاره کرده‌است.

٤- نجاشی، ص ۹۵. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ ابن‌قولویه رجوع کنید به‌خواناساری ص ۱٤٤.

از دانشمندان امامی به‌دنیا آمد . ابن بابویه در ۹۶۲-۶۳/۳۵۲ به‌بغداد رفت . در ۹۶۴-۶۵/۳۵۴ درکوفه بود[۱]. در ۹۶۵-۶۶/۳۵۵ بار دیگر به‌بغداد رفت‌که، باوجود جوانی وی . شیوخ بزرگ و محدّثان درسهای اورا استماع می‌کردند[۲]. یکی از شاگردان وی مفید بود[۳]. در ۹۷۸/۳۶۷ و ۹۷۹/۳۶۸ به‌نیشابور و طوس رفت[۴]. از آنجا عازم بلخ شد وکتاب من لایحضره الفقیه را در همین شهر نوشت و در ۹۸۳/۳۷۲ آن را بر شیوخ این سرزمین خواند. پس از آن رکن‌الدّوله دیلمی او را به‌دربار خود در ری دعوت‌کرد . تا در مباحثات و مناظرات شرکت‌کند[۵] . چون در دربار ری با حملات متکلمان معتزلی روبه‌رو شد ،کتاب التوحید را تصنیف‌کرد. به‌گفتهٔ خود وی ، هدفش از نوشتن این کتاب آن بوده است‌که از امامیّه در برابر تهمتهای ناروائی‌که در اعتقاد به‌تشبیه و جبری‌مذهب بودن به‌آنان می‌زدند دفاع کند[۶] . ولی‌سرانجام درس حدیث وی

۱- ابن بابویه ، المقنعة والهدایة، چاپ محمد واعظ زادهٔ خراسانی (تهران: اسلامیه ، ۱۳۷۷ ه ق). مقدمه ، ص ۲۴. این اطلاع را ویرایندهٔ کتاب از اسنادهای کتاب عیون اخبار الرضا نوشتهٔ ابن‌بابویه ، فصل ششم ، گرفته است.

۲- نجاشی ، ص ۳۰۳ .

۳- طوسی ، فهرست ، ص ۱۸۶ ؛ وجاهای متعدد دیگر درآثار مفید.

۴- ابن بابویه ، المقنعة ، مقدمه ، ص ۲۴ . این اطلاع از امالی وی به‌دست می‌آید.

۵- ابن بابویه ، المقنعة ، مقدمه ، ص ۲۵ . گزارش این مناظرات در شوشتری ، اول ، ۶۳-۴۵۶ ، و در خوانساری ، ص ۵۳۳-۳۴ آمده است.

۶- ابن بابویه ، کتاب التوحید ، چاپ هاشم الحسینی (تهران : مکتبة الصدوق ، ۱۳۸۷ ه ق) ، ص ۱۶ . ازلحاظ تغییراتی‌که کتاب التوحید دربارهٔ آموزهٔ خاص ابن‌بابویه نشان می‌دهد . به‌اواخر فصل چهاردهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

توسّط وزیر معتزلی آل‌بویه، صاحب بن عبّاد، تعطیل شد[۱]. وی به‌سال ۹۹۱-۲/۳۸۱ وفات کرد.

روش کار مفید

شیخ مفید در خانه یا در مسجدش واقع در گذرگاه دَرب‌الرّیاح؛ مجلس بحثی فراهم آورده بود که در آن به‌روی همهٔ اهل دانش باز بود[۲]. در اوقات مختلف در مجالس بحث ائمهٔ دیگر شرکت می‌جست، مثلاً الشّریف عبدالله محمّدبن محمّدبن طاهر موسوی که پدرش تا ایّام مرگش در ۹۵۷-۵۸/۳۴۶ نقیب علویان بود[۳]. امیر عضدالدّوله را رسم آن بود که در مجالس بحث مفید شرکت می‌جست[٤]. نشانه‌ای از حیثیّت مفید به‌عنوان معلّمی آن‌است که اورا برای ترتیب دو پسر نقیب ابواحمد الحسین بن موسی الموسوی، یعنی رَضی و مرتضی برگزیدند[٥]. پس از مرگ ابواحمد در ۳۹۶، پسرش سیّد رَضی

۱- این گفتهٔ ابوحیان توحیدی در کتابش اخلاق الوزیرین، چاپ م. ب. تاویت الطنجی (دمشق: المجمع العلمی العربی، ۱۹۶۵) ص ۱۶۷ است.

۲- ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم (حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۵۸ ه ق)، هشتم، ۱۱.

۳- شیخ مفید. الفصول، ص ۱، ۱۱؛ ل. ماسینیون «قاضیان و نقیبان بغدادی» در آثار کوچك، ویرایش ی. مبارك (بیروت: دارالمعارف، ۱۹۶۳)، اول، ۲۶۳.

L. Massignon «Cadis et naqibs baghdadiens», *Opera Minora*.

٤- ذهبی، عبر، سوم، ۱۱٤.

٥- ماسینیون، «قاضیان و نقیبان»، ص ٦٤-۲٦۳، مدت چهل‌سال اورا به‌صورت متناوب در منصب نقابت نشان داده است، که گاه او را از این سمت برکنار می‌کردند و بار دیگر می‌گماشتند و روی‌هم‌رفته شش‌بار این سمت را داشت. ابن کثیر در البدایة و النهایة (قاهره: السعادة، ۱۹۲۹)، یازدهم، ۳۳۳ گفته است که بهاءالدوله وی را در ۳۹٤ به‌نظارت عالی بر دیوان مظالم و امارت حاج و نقابت علویان و قاضی‌القضاتی

←

(متولّد در ۹۷۰/۳۵۹) که از ۳۸۱ منصب نیابت پدرش را یافت ، نقیب بغداد شد و تازمان مرگش در ۱۰۱۵/۴۰۶ همین‌سمت‌را داشت. پس از آن این‌منصب به‌برادرش سیّد مرتضی (متولّد در ۹۶۷/۳۵۵) رسیدکه او نیز به‌نوبهٔ خود تا سال مرگش در ۱۰۴۴/۴۳۶ نقیب علویان بغداد بود[1].

دربارهٔ هوشمندی و زیرکی شیخ مفید در محاجّهٔ با رهبران فرقه‌های مخالف ، ابن‌الباقـلّانی سنّی و عبدالجبّار معتزلی ، داستانها نقل شده است.

در حکایتی از منابع امامی آمده‌است‌که یک‌بار ابن‌باقـلّانی دراستدلال مغلوب مفید شد . و برای آنکه مفید را از بهره‌برداری از پیروزی خود منصرف کند ، به‌چاپلوسی کردن نسبت به‌او پرداخت. درستایش وسعت معلومات مفید به‌اوچنین‌گفت: «آیا شما در هر دیگی ملعقه‌ای دارید» . و مفید درجواب اوگفت : «آری» . وبه‌دنبال آن چنین افزودکه «و چه خوب مثالی از شغل پدرت آوردی!»[2] واین اشاره‌ای‌است به‌نام اوکه از باقلا مشتق شده بود . ولی ، اینکه‌کدام‌یک از طرفین مناظره آخرین خنده را داشته باشد . بسته است به‌اینکه‌کدام‌یک از آن دو این داستان را نقل کند.

منصوب کرد ، ولی خلیفه مانع اشتغال وی به‌منصب اخیر شد . نیز رجوع کنید به بوسه ، ۵-۲۹۴.

دربارهٔ منصوب شدن مفید به‌معلمی دو پسر ابواحمد ، رجوع کنید به‌ابن‌ابی‌الحدید. شرح نهج‌البلاغة ، ویرایش محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره ، عیسی‌البابی الحلبی، ۱۹۵۹) اول ، ۴۱ . حکایتی به‌این‌صورت نقل شده‌است که : شبی مفید در خواب دیدکه حضرت فاطمه (ع) دختر پیغمبر (ص) دست حسنین راگرفته و نزد او آورده و خواسته است که به‌ایشان درس دهد. مفید شگفت‌زده از خواب بیدار شد. صبح روز بعد فاطمه بنت نصر محاط درخدمتگزاران همراه با دو پسرش ، الرضی و المرتضی به‌مدرس او آمد و ازوی خواست که به آنان درس دهد.

۱ـ ماسینیون ، «قاضیان و نقیبان» ، ص ۲۶۴.

۲ـ شوشتری ، اول ، ۴۶۷.

از جانب سنّیان این داستان بدین صورت نقل شده است :

«از شیخی شنیدم که گفت روزی ابن‌المعلّم بااو بود . ودرآن هنگام که بحث میان آن دوگرم شده بود . ابن‌المعلّم یک مشت باقلا که با خود داشت به‌سوی او پرتاب کرد و از این راه کنایه‌ای به‌نام او زد تا او را دستپاچه کند و در بحث بر او غالب شود. قاضی بلافاصله دست خویش را در آستین داخل کرد و تازیانه‌ای راکه درآن پنهان کرده بود بیرون آورد و آن را به‌جانب مفیدانداخت . ومفید بدین‌ترتیب از زیرکی و پیشبینی وی شگفت‌زده شد»[1]

تازیانه البتّه وسیلهٔ تعلیم آموزگار کُتّاب (معلّم) بودکه از آن برای سرعت بخشیدن به‌یادگیری نوآموزان استفاده می‌شد.

خطیب بغدادی سنّی نوشته است که روزی ابن‌المعلّم در جمع پیروان خود نشسته بود وچون دیدکه ابن‌الباقـلّانی به‌آنان نزدیک می‌شود ، گفت : «شیطان دارد می‌آید» . برحسب تصادف ابن‌باقـلّانی این سخن را شنید وچون در جای خود قرارگرفت این‌آیه را برخواند : «أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا - آیاندیدی که شیاطین را برکافران فرستادیم تا آنان را بیازارند و برانگیزند؟ »[2] . ولی شوشتری شیعی همین داستان را با نقشهای عوض شده نقل کرده[3]، وگفته است که چنین‌داستانی دربارهٔ متکلّم شیعی قدیمتر ، شیطان الطّاق ، نیز نقل شده است.

از منازعات و جداذای سختی که میان شیخ مفید و ابن‌باقـلّانی در بارهٔ جانشینی

۱- قاضی‌عیاض ، ترتیب‌المدارك ، به‌نقل در باقلانی ، التمهید ، ویرایش م.الخضیری و م. ابوریدة (قاهره : دارالفکر العربی ، ۱۹۴۷) ، ص ۲۰۶ .

۲- قرآن ، سورهٔ مریم ، آیهٔ ۸۳ : خطیب بغدادی ، پنجم ، ۳۷۹.

۳- شوشتری ، اول ، ۴۶۷ .

حضرت علی(ع)[1] ودربارهٔ استفادهٔ از قیاس درمسائل فقهی[2] اتفاق افتاده. گزارشهائی در دست است.

آنچه بیشتر به این بحث مربوط می‌شود. برخوردی است که میان مفید بامعتزلیان صورت گرفته است. در کتاب الفصول المهمة این نامها برای معتزلیانی که در مجالس حضور داشتند ذکرشده که به‌طریق دیگر از آنان آگاهی نداریم: اَرزالَة[3]. ابوعَمرو الشَّطَوی[4]؛ قاضی ابومحمّد العُمانی. ابوبکر بن الدّقّاق[5]؛ و «یک شیخ معتزلی ازمردم ری که هم از جهت بزرگی نیاکان و هم از حیث وابستگی به‌دولت مورد احترام بود»[6] که شاید عبدالجبّار بوده باشد. ودرموارد دیگر اشاره شده است که یک معتزلی بدون ذکر نام یاگروهی از معتزله در مجلس بحث حضور داشته‌اند.

فرمانروایان آل بویهٔ بغداد زمینهٔ مذهبی شیعهٔ زیدی داشتند و به‌شیعهٔ امامیّه مهر می‌ورزیدند. ولی توجّه آنان به‌مصالح سیاسی بر علاقه‌مندی ایشان نسبت به دین می‌چربید. در پایتخت تسنّن حکومت می‌کردند که اقلیّت معتنابهی از پیروان مذهب امامیّه در محلّهٔ کَرخ آن سکونت داشتند[7]. سیاست دینی آل‌بویه چنان بود که باشیعه وسنّی به‌صورت برابر رفتار می‌کردند. چنانکه کائن گفته است:

۱- در همین مقدمه به‌شمارهٔ ۱۳۰ از فهرست کتابهای مفید رجوع شود.

۲- مفید. الفصول، ص ۵۳. دراین مورد به اواسط فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه شود.

۳- همان منبع، ص ۷.

۴- همان منبع، ص ۸.

۵- همان منبع، ص ۱۱.

۶- همان منبع، ص ۹۷.

۷- برای توزیع شیعیان در بغداد و در بخشهای دیگر دستگاه خلافت، رجوع کنید به‌بوسه. ص ۴۰۶ و بعد.

«قصد آنان این بود که یک حقّ حکومت مشترک عبّاسی - شیعی برقرار کنند که در آن شیعیان از بعضی الزامات تقیّه بیاسایند ، و برای آنان و نیز برای سنّیان یک سازمان رسمی بوجود آورند. در واقع هدف آنان زنده کردن کیفیّتی از دیدگاه شیعه بود که رؤیای بعضی از عبّاسیان روزگار مأمون بود. چنان معتقد بودند که بدین وسیله می‌توانند پیروان نیرومندی برای خود پیدا کنند ، بی آنکه از باقی مردم دور شوند»[۱].

برای عملی کردن این نقشه ، فرمانروایان آل‌بویه علویان را در یک مجموعهٔ خودمختار با یک رئیس یا نقیب سازمان داده بودند که قرینه‌ای از سازمان هاشمیان عبّاسی بود. پیش از این دربارهٔ پیوستگی شیخ مفید با نقیبان علوی سخن گفتیم.

درمقابل این سیاستِ ایجاد تعادل آل‌بویه ، تلاش فزاینده‌ای برای آن صورت می‌گرفت که تسلّط اهل سنّت ، متمرکز در قادر خلیفهٔ عبّاسی که دوران طولانی خلافت او از ۹۹۱/۳۸۱ تا ۱۰۳۱/۴۲۲ ادامه یافت ، تجدید شود. نخستین تأییدی که برای این احیای سنّت صورت گرفت ، از جانب سلطان محمود بن سُبُکتکین بود که در سال ۹۹۷/۳۸۷ خراسان را مسخّر کرد و خود را حامی مذهب تسنّن اعلام کرد. از آن پس قادر رفته‌رفته خود را از زیر سایهٔ حمایت آل‌بویه بیرون کشید و به‌تثبیت قدرت شخصی خویش پرداخت. در ۳۹۴/۱۰۰۳-۰۴ از آن سرباز زد که ابواحمد پدر سیّد رضی و سیّد مرتضی را که بهاءالدّوله به‌نقابت علویان بغداد برگزیده بود به‌این سمت بپذیرد[۱]. و نیز قادر به‌یک نبرد تبلیغاتی برضدّ خلفای فاطمی برخاست ، و در ۴۰۲/۱۰۱۱-۱۲ یک گواهینامهٔ امضا شده توسّط علمای برجستهٔ شیعه و سنّی فراهم آورد که در آن برضدّ نیای ادّعایی و کاذب خلفای فاطمی مصر شهادت داده بودند. علیّ بن سعید

۱- کائن ، مقالهٔ «آل‌بویه» در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام ، جلد اول ص ۱۳۵۲.

C. Cahen, «Buyids.». *E. I.*[2], I. 1352.

۲- رجوع شود به بالا ، ص ۱۸ ، حاشیهٔ شمارهٔ ٥.

اصطخری معتزلی (متوفّی در ۱۰۱۳-۱۴/۴۰۴) را بر آن داشت که ردّیّه‌ای بر ضدّ باطنیان تألیف کند. و در ۱۰۱۷-۱۸/۴۰۸ القادر هیئتی را به دربار سلطان محمود غزنوی روانه ساخت و به‌او پیشنهاد کرد که نبرد مشترکی بر ضدّ باطنیّه و معتزله آغاز کنند. و در ۱۰۱۸-۱۹/۴۰۹ یک اعتقادنامهٔ مبتنی بر حدیث منتشر کرد که در آن عقاید و تعلیمات معتزلیان و رافضیان محکوم شده بود[1].

عامل دیگری که در تقویت تجدید حیات مذهب تسنّن متناسب با نیرومندی و حیثیّت در حال افزایش خلیفه تأثیر داشت. زیاد شدن شدّت و وفور فتنه‌انگیزیها و آشوبهای مزمنی بود که میان شیعیان و سنّیان بغداد صورت می‌گرفت. در سال ۳۸۹/ ۹۹۹ سنّیان به آن آغاز کردند که در مقابل دو عیدی که شیعیان برگذار می‌کردند و معزّالدّوله قرار آن‌را در ۹۶۲/۳۵۱ گذاشته بود، دوعید مخصوص به‌خود برقرار سازند. سنّیان در روز هجدهم محرّم، هشت روز پس از مراسم عزاداری عاشورای شیعیان، به‌سوگواری بر مرگ مُصعَب بن زُبَیر می‌نشستند. و در بیست و ششم ذوالحجّه، هشت روز پس‌از عیدغدیرشیعیان، تشریفاتی به نام یوم‌الغار به‌یادبود مدّتی که حضرت رسول با ابوبکر درغار پنهان بودند، برگذار می‌کردند[2]. برگذاری عمومی مراسم این چهار روز سبب پیداشدن اختلافات و زدوخوردهایی میان شیعه و سنّی می‌شد.

در ۱۰۰۳/۳۹۲ زدوخورد میان‌عیّاران چندان شدید شد که فرمانروای آل‌بویهٔ عراق مأمور فرونشاندن آن شد. ابن‌الجَوزی دراین باره چنین نوشته است:

«درگیری باعیّاران در بغداد فزونی یافت. درمیان آنان یک عبّاسی و یک

۱- رجوع شود به ه. لائوست، اصول السنة و الديانة ابن‌بطة (دمشق: انستیتوی فرانسوی دمشق، ۱۹۵۸)، ص نود و دو تا نود و شش.

H. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Batta* (Damascus: Institut français de Damas).

۲- ابن‌الاثیر، الكامل فی التأریخ (قاهره: بولاق، ۱۲۹۰ ه ق)، نهم، ۵۸.

علوی وجود داشتند. اینان به‌دزدی و چپاول می‌پرداختند و مردمان نسبت به‌ایشان خشمگین بودند. به‌همین جهت بهاءالدّوله، عمیدالجیوش ابوعلیّ بن استاد هُرموز را به‌عراق فرستاد تا نظم را برقرار سازد. او در تاریخ پنجشنبهٔ ۱۷ ذوالحجّه وارد بغداد شد و مردم شهر از ترس او شهر را آذین بستند. وی عبّاسی و علوی را به‌یکدیگر بست و هر دو را در دجله غرق کرد. و نیز گروهی از وحشی‌ترین ترکان را به‌دجله انداخت و کشت. شیعیان و سنّیان هردو را از انجام تشریفات اعیاد ممنوع ساخت. پس از آن ابن‌المعلّم فقیه شیعی را از شهر تبعید کرد ودرنتیجه آرامش برقرار شد[1]».

چنان به‌نظر نمی‌رسد که ابن‌المعلّم در افروخته شدن آتش فتنه‌ها دست می‌داشته است. بلکه چون ظاهراً تدابیر سختی برضدّ سنّیان، با ممنوع کردن مردمان از پرداختن به‌تشریفات مایهٔ تهدید وآشوب صورت می‌گرفته. و بعضی‌از ترکان که طرفدار این‌گونه امور بودند مجازات می‌شده‌اند، فرماندار که می‌خواسته است بیطرفی خود را به‌همگان نشان دهد، رهبر شیعیان را موقّت به‌تبعید فرستاده است.

مفید بار دیگر نیز در آشوبهای سال ۳۹۸ دچار دردسر شد، ولی‌دراین‌مورد نیز مورخ سنّی هیچ‌مسئولیّتی را برای‌آغاز این‌آشوب متوجّه‌او نکرده است. ابن‌الجوزی گفته است:

«روز یکشنبهٔ ۱۰ رجب شورشی میان مردم کرخ و فقها در قَطیعة الرَّبیع اتّفاق افتاد. دلیل این شورش آن بود که بعضی‌از هاشمیان ساکن باب‌البصرة به‌نزد ابوعبدالله محمّد بن النُّعمان معروف به ابن‌المعلّم. فقیه شیعی، درمسجد وی در درب الرّیاح رفتند و به‌او دشنام دادند. اصحاب وی خشمگین شدند و بیرون رفتند و مردم کرخ را به‌یاری خواستند. اینان به‌خانه‌های قاضی ابومحمّد بن الاکفانی و ابوحامد اِسفَراییني ریختند و برآنان حمله بردند.

۱ـ ابن‌الجوزی، هفتم، ۲۲۰.

منتظر آن بودند که فقها به ایشان حمله‌ور شوند. شورش بزرگی از آن برخاست[1]».

ابن‌الاکفانی قاضی‌القضات بغداد[2]. و اسفراینی یکی از قضات شافعیّه بود[3].

حادثهٔ دیگری که نوزده روز پس از آن گزارش شده، ممکن است در آغازهای خود سبب اصلی نخستین حملهٔ به شیخ مفید بوده باشد. ابن‌الجوزی در دنبالهٔ سخن خود نوشته است:

«چنان اتّفاق افتاد که وی متنی از قرآن را که گفته می‌شد مُصحَف ابن‌مسعود است و با متنهای دیگر متفاوت بود، انتشار داد. به همین جهت اشراف و قضات و فقیهان روز ۲۹ رجب اجتماع کردند و این متن به‌نظر ایشان رسید. ابوحامد اسفراینی و فقها به‌سوزاندن آن فتوی دادند. و این کار در حضور ایشان صورت پذیرفت[4]».

ابن‌الجوزی معلوم نکرده است که مقصود از «وی» که در آغاز نوشتهٔ او آمده چه‌کس بود که متن آن مصحف را منتشر کرده است. به‌گفتهٔ ابن‌کثیر، این شخص شیعه بوده است[5]. به‌هرصورت، ناشر شخص مفید نبوده، چه پس از این خواهیم دید که به‌نظر وی ملحقات ادّعائی به‌متن مصحفی که آن را به ابن‌مسعود نسبت می‌دادند، مبتنی بر روایات منسوب به‌یک فرد و بنابراین بی‌اعتبار است[6].

ولی سوزاندن متن شیعی نتایج خود را به‌بار آورد. ابن‌الجوزی گفته است:

۱- همان منبع، ص ۲۳۷.

۲- همان منبع، ص ۲۷۳؛ خطیب بغدادی، دهم، ۴۲۰-۴۲۱.

۳- ابن‌خلکان، اول، ۵۵-۵۳؛ بوسه، ص ۴۲۷.

۴- ابن‌الجوزی، هفتم، ۲۳۷.

۵- ابن‌کثیر، یازدهم، ۳۳۹. به‌نقل از ابن‌الجوزی.

۶- مفید، «المسائل العکبریة»، نسخهٔ خطی نجف: مکتبة آیةالله الحکیم العامة، شمارهٔ ۱۰۸۷، ص ۴۹.

«و در ماه شعبان نامه‌ای به‌خلیفه نوشتند مشعر براینکه مردی ازمردم جسر نَهرَوان درروزپانزدهم درضریح حائر برضدّ کسی که قرآن‌را سوزانیده سخن می‌گفت و اورا دشنام می‌داد. به‌همین جهت او [یعنی خلیفه] دستور داد که درکار این مرد نظر کنند. او را در بندکردند و به‌مرگ محکومش ساختند. مردم کرخ دربارهٔ کسی که کشته شده بود با یکدیگر سخن می‌گفتند زیرا که وی شیعی بود. جنگی میان ایشان ومردم باب‌البصره و باب‌الشّعیر والقـّلائین صورت گرفت. جوانان به‌سوی خانهٔ ابوحامد به‌راه افتادند و به‌همین جهت وی ازآنجا به‌دارالقطن روانه شد، در حالی که آن جوانان فریاد می‌زدند: «یا حاکم! یا منصور!»[۱].

باکشتن یک شیعه پای خلیفه به‌میان کشیده شد. و به‌همین جهت گروه شیعیان به‌سود رقیب او درقاهره، الحاکم، بانگ برمی‌داشتند. این فریاد شورشیان خشمگین تهدیدی برای وضع خلیفه به‌شمار می‌رفت، و به‌همین جهت به قوّهٔ قهریّه متوسّل شد و محافظان مخصوص را برای فرونشاندن فتنه به‌میدان فرستاد. ابن‌الجوزی دردنبالهٔ سخن خود چنین آورده است:

«خبر به‌خلیفه رسید واورا ناراحت و عصبانی کرد. خادمانی راکه بردرخانهٔ او بودند به‌یاری سنّیان فرستاد، و جوانان به‌کمک اینان شتافتند. مردم کرخ دچار بدبختی بیشتر شدند و محلهٔ مجاور نهرالدّجاج به‌آتش کشیده شد. سپس اشراف و بازرگانان باهم به‌دارالخلافه رفتند واز خلیفه خواستندکه ازآنچه تودهٔ بی‌سروپای نادان کرده است درگذرد[۲]».

سنّیان در این حادثه آشکارا پیروز شدند ورجال برجستهٔ شیعه ناگزیر به‌دربار خلیفه رفتند و از شورشهائی که نادانان به‌راه انداخته بودند عذرخواهی کردند. سپس

۱- ابن‌الجوزی، هفتم، ۳۸-۲۳۷.

۲- همان منبع، ص ۲۳۸.

فرماندار از جانب آل‌بویه در عراق وارد ماجرا شد و برای هر دو طرف مجازاتهایی تعیین کرد. ابن‌الجوزی گفته است :

«خبرها به عمیدالجیوش رسید. وی به‌بغداد رفت و برای ابوعبدالله بن المعلّم فقیه شیعی پیام فرستاد که بغداد را ترک کند و دراین شهر نماند. واورا زیرنظر قرارداد. به‌همین جهت وی شب شنبهٔ ۲۳ رمضان از شهر خارج شد.
وسپس درصدد برآمد که هرکس‌را که دستی درشورش داشته دستگیر کند. بعضی را تازیانه زد و بعضی را به زندان افکند؛ و ابوحامد به خانهٔ خود بازگشت. واعظان عمومی (قُصّاص) را از سخن گفتن ممنوع ساخت. علیّ بن مَزیَد از ابن‌المعلم شفاعت کرد. و واعظان عمومی، به‌شرط اینکه ازتحریک مردم به‌فتنه وآشوب بپرهیزند. بار دیگر اجازهٔ سخن گفتن یافتند[۱]».

دراینجا نیز مورّخان سنّی نگفته‌اند که مفید در این شورشها دست داشته است. بیشتر چنان می‌نماید که باوجود سپرده‌بودن سرپرستی جامعهٔ امامیان به‌نقیب، که بنابراین حضور وی برای برقراری صلح و نظم در پایتخت ضرورت داشته، فرماندار به‌شخصی به اندازهٔ کافی مهمّ نیاز داشته است که او را تبعید کند و احساسات انگیخته شدهٔ سنّیان را تسکین بخشد. و این گوسفند قربانی کسی جز شیخ مفید فقیه برجستهٔ شیعیان نبود.

چهارسال بعد، قادر خلیفه با در دست داشتن سندی که نیای علوی فاطمیان را مورد تشکیک قرارمی‌داد، گامی برضدّ خلفای این سلسله برداشت. شیخ مفید نیز این سندگواهی بر مشکوک بودن اصل علوی فاطمیان را امضاکرد[۲].

۱ـ همان منبع؛ علی بن مزید رئیس شیعیان ولایت حله بود که می‌بایستی شیخ مفید پس از خارج شدن از بغداد عازم آنجا شود. رجوع کنید به‌بوسه، ص ۷۶.

۲ـ ابن‌الاثیر، نهم، ۸۸.

در سال ۱۰۱۸/۴۰۹ ، بار دیگر شیخ مفید به‌دستور فرماندار سختگیر بغداد ، ابن‌سهلان ، از این شهر تبعید شد. ابن‌الاثیر گفته است :

«خبرهایی از فتنه‌های بد در بغداد به‌او [یعنی ابن‌سهلان] رسید. به‌همین‌جهت عازم این شهر شد و در آخرین روز ربیع‌الثّانی به‌آن‌گام نهاد. گروه جوانان و عیّاران از مقابل اوگریختند. جمعی از عبّاسیان و دیگران را تبعید کرد. ونیز ابوعبدالله بن نعمان فقیه شیعی را به‌تبعید فرستاد[1].

در این اثنا مفید به‌نوشتن آثار فراوان اشتغال داشت . شمارهٔ آثار نوشتهٔ او به‌حدود دویست می‌رسد ، ولی‌تنهاتعیین‌تاریخ نوشتن معدودی از آثار موجود او امکانپذیر است. در پنجمین نامهٔ مفید در بارهٔ غیبت امام غایب ، اعتراض‌کننده‌ای معتزلی از این تعجّب کرده است که مفید به‌امامی اعتقاددارد که ۱۴۵سال پیش به‌دنیاآمده وهنوز زنده است[2].

مفید در الارشاد خود تاریخ ولادت امام دوازدهم را سال ۲۵۵ می‌داند. و به‌همین جهت پنجمین نامه دربارهٔ غیبت می‌بایستی به‌سال ۴۰۰ نوشته شده باشد. وچون چنین اعتراضی درمورد نخستین نامه (که به نام الفصول العشرة فی الغیبة نیز معروف است) نیز وجود داشته ، مفید اشاره کرده که اکنون سال ۴۱۱ است[3]. و امالی مفید میان ۴۰۴ و ۴۱۱ نویسانده شده بوده است[4].

۱- همان کتاب ، ص ۱۱۵.

۲- مفید ، خمس رسائل فی اثبات الحجة (نجف : دارالکتب التجاریة ، ۱۹۶۲) ، ص ۳۴۶ .

۳-المفید ، خمس رسائل ، نامهٔ اول ، ص ۱۹ . این متن بسیار تباه شده است . جملهٔ سابق ، که بنابرآن ولادت امام دوازدهم به‌سال ۲۱۰ اتفاق افتاده بود ، می‌بایستی مشتمل بریک غلط چاپی بوده باشد. محل متناظر باآن در چاپ الحیدریه : المفید : الفصول العشرة فی الغیبة (نجف : الحیدریه ، ۱۹۵۱) ، ص ۱۲ ، مددی به‌اصلاح نمی‌کند.

۴- مفید ، امالی الشیخ‌المفید (چاپ سوم؛ نجف : الحیدریة، ۱۹۶۲) ، ص۹: ۲۱۵.

مهمترین کتاب کلامی موجود شیخ مفید ـ کتاب وی به‌نام اوائل المقالات فی المذاهب المختارات است. مفید هدف خود را در آغاز کتاب چنین بیان کرده است.

«امّا بعد ـ خدا بقای سیّد بزرگوار نقیب ما را در ارجمندی فرمانبرداریش درازکناد ـ وقدرت و برتری کلمهٔ اورا ادامه دهاد! من به‌یاری خدا دراین کتاب قصد آن دارم که تفاوت میان شیعه و معتزله را بیان کنم؛ وتمایز میان عدلی مذهبان شیعه را با عدلی مذهبان معتزله آشکار سازم. و نیز اختلاف میان معتزله و امامیّه را در اصول که هر دو به‌این اختلاف اعتراف دارند معلوم دارم. ودراصل این کار آنچه را از مذاهب منشعب شدهٔ در اصول توحید و عدل و از لطائف علم کلام برگزیده‌ام؛ نقل خواهم کرد. و نیز خواهم گفت که کدام یک از آنها مطابق با اعتقادات نوبختیان رحمةالله علیهم است؛ وکدام‌یک مخالف با آنها است؛ وکدام یک موافق با مذهب اهل اعتزال و متکلّمان دیگر جز ایشان است؛ تا چنان شود که این کتاب مبنای مورد اعتمادی برای آزمودن اعتقاد باشد[1]».

پس ازآن مفید به‌تعریف مذهب تشیّع پرداخته و آن را «پیروی از امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه برسبیل ولایت و اعتقاد به‌امامت بلافصل او پس از پیامبر صلوات‌الله علیه وآله ـ و سلب امامت ازکسانی که پیش از او در مقام خلافت جایگزین شدند[2]» دانسته است. به‌گفتهٔ وی ـ اصل مذهب اعتزال معتقد بودن به «منزلة بین المنزلتین» بنابرگفتهٔ واصل بن عطاء است[3]. برای تعلّق داشتن به‌هر فرقه کافی است که به اصل اساسی آن فرقه معتقد باشیم. ولی هیچ یک از پیروان مذهب تشیّع ـ حتّی نوبختیان

۱ـ اوائل، ص ۲ـ۱. نقیب به احتمال قوی سید رضی است که از ۳۹۶ تا ۴۰۶ سمت نقابت داشته است.

۲ـ همان منبع، ص ۳.

۳ـ همان منبع، ص ۴ـ۴.

به « منزلة بین المنزلتین » اعتقاد ندارد ؛ و صرف نظر از نقاط مشترکی که در اعتقادات ممکن است با معتزله داشته باشند، شیعیان ـ بنا بر تعریف مفید ـ معتزلی به‌شمار نمی‌روند.

پس از اوائل مهمترین کتاب دیگر موجود در مطالب کلامی از شیخ مفید، کتاب تصحیح الاعتقادات (که نیز به‌نام شرح عقائد الصدوق خوانده شده) ـ شرحی بر رسالة الاعتقاد ابن‌بابویه است. در این کتاب مفید اعتقاد ابن‌بابویه را توضیح می‌دهد و آن‌را غالباً « تصحیح » می‌کند ـ و نشان می‌دهد که در چه مواردی با استاد محدّث خود اختلاف دارد.

این دو کتاب که در آنها مفید وضع خود را در مقابل معتزلیان و اصحاب حدیث شیعه آشکار می‌سازد ـ منابع عمدهٔ دو بخش اوّل و دوم این کتاب است.

ذیل اول : دربارهٔ بنونوبخت.

ابوسهل اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (۲۳۷/۵۲ـ۸۵۱ تا ۳۱۱/ ۲۴ـ۹۲۳) رهبر فرقهٔ امامیّه و نیز متکلّمی با تمایلات معتزلی بود. با ابوعلی جُبّائی و ثابت بن قُرَّة محاجّه و مناظره می‌کرد. عناوین کتابهای متعدّد او نشان می‌دهد که وی از اعتقاد معتزله دربارهٔ توحید و قدرت آدمی برای فعل[1] پیروی می‌کرده. ولی با افراد گوناگون این مکتب ـ محتملاً در خصوص مسئلهٔ امامت اختلاف‌نظر داشته و به‌بحث و احتجاج می‌پرداخته است. از همین عناوین نیز معلوم می‌شود که وی مخالف استفادهٔ

۱ـ ابن‌الندیم، ص ۷۷ـ۱۷۶ : الطوسی، الفهرست، ص ۳۶ـ۳۵ : النجاشی، ص ۲۵ : اقبال، ص ۲۳ـ۱۱٦.

برای اطلاع یافتن از نقش سیاسی خاندان نوبختی، و مخصوصاً ابوسهل، رجوع کنید به لوئی ماسینیون، مصائب حسین بن منصور حلاج، شهید تصوف اسلامی (پاریس گوتنر، ۱۹۲۲)، ص ۱۵ـ۱۴۲.

L. Masignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam.*

از «قیاس» و «رأی» در مسائل فقهی بوده است. نجاشی گفته است که کتاب التنبیه فی الامامیة تألیف ابوسهل را نزد استاد خود مفید به‌درس خوانده بوده است[1].

ابن‌الندیم نوشته که ابوسهل در مسئلهٔ غیبت امام زمان نظری شگفت‌انگیز داشته است، و آن اینکه: امام دوازدهم در ایّام غیبت وفات کرد ولی پسرش جانشین او شد و این جانشینی در غیبت از پدر به‌پسر ادامه خواهد یافت تا آن زمان که مشیّت خدا مقتضی آن شود که یکی از اخلاف امام دوازدهم به‌نام مهدی ظهور کند[2]. عبّاس اقبال اشاره کرده است که در هیچ یک از نوشته‌های شیعی دیگر چنین اعتقادی به ابوسهل نسبت داده نشده. ونیز بخشی از کتات او به‌نام التنبیه فی الامامة که ابن‌بابویه آن‌را در کتاب کمال‌الدین خود نقل کرده. چنین نظری را بیان نمی‌کند. به‌همین جهت اقبال چنان نتیجه گرفته است که حتّی اگر ابن‌الندیم در گفتهٔ خود در نسبت دادن چنین نظری به‌ابوسهل صادق بوده باشد. باید گفت که ابوسهل بعدها نظر خود را تغییر داده ونظر اکثریّت امامیّه را پذیرفته است[3].

متکلّم برجستهٔ دیگر ازخاندان نوبختی. برادرزادهٔ بیشتر متمایل به‌فلسفهٔ ابوسهل یعنی ابومحمّد الحسن بن موسی النّوبختی (متوفّی میان ۹۱۲/۳۰۰ و ۹۲۸/۳۱۶) بوده است[4]. فهرستی از آثار او نشان می‌دهد که وی با ابوعلی جُبّائی و ابوالقاسم بلخی مناظره داشته و «ردّیه‌ای بر معتقدان به منزلة بین‌المنزلتین در وعید» و همچنین کتابهائی برای دفاع از نظر خویش دربارهٔ امامت نوشته بوده است[5].

۱ـ نجاشی، ص ۵۲.

۲ـ ابن‌الندیم، ص ۱۷۶.

۳ـ اقبال، ص ۱۱۱. اشاره است به‌ابن‌بابویه، کتاب کمال الدین (تهران: چاپ سنگی، ۱۳۰۱ ه ق)، ص ۵۶-۵۳.

۴ـ اقبال، ص ۱۲۵.

۵ـ همان منبع، ۱۳۱، شمارهٔ ۲۰؛ نجاشی، ص ۵۰. «منزلة بین المنزلتین در وعید» ظاهراً اشاره است به وضع شخص گناهکار مؤمن در جهان دیگر نه در این دنیا.

به‌اغلب احتمال. آنجاکه مفید در اوائل المقالات خود به‌عقاید بنونوبخت اشاره کرده، همین دو کتاب را درنظر داشته است. به‌گفتهٔ مفید، نوبختیان منکر آن بودند که از امامان شیعه معجزاتی صادر شده و اینکه بدنهاشان اکنون در بهشت باشد[1]. ولی این مطلب را، نه تنها ازطریق احادیث بلکه ازطریق عقل‌وقیاس قابل‌اثبات می‌دانستند که امامان از همهٔ علوم و فنون و زبانها آگاه بوده‌اند[2]. مفید بر آن است که به‌اعتقاد نوبختیان، اهل‌سنّت چیزهائی برمتن قرآن افزوده یا از آن کاسته‌اند[3]. واین‌خود بهانه‌ای برای مبارزهٔ سخت با همهٔ اهل سنّت بود. مفید همچنین نوشته است که نوبختیان به‌این آموزهٔ معتزله معتقد بودند که اطاعت و عصیان یا ثواب وعقاب ممکن‌است یکدیگررا جبران کنند[4] واینکه بسیاری‌از کفّاردرانجام دادن کارهای‌نیک اطاعت ازخدامی کنند. واینکه شخصی که زمانی مؤمن بوده، پس‌ازآن ممکن‌است ایمان خودرا ازدست بدهد[5]. و نیز به‌گفتهٔ وی نوبختیان در این اعتقاد با معتزله شریکند که بعضی ازگناهان به‌خودی خودکوچکند[6]. ولی هم بامفید وهم با معتزله دراین‌امر اختلاف دارند که مؤمن مرتکب گناه کبیره را به‌صورت مطلق مؤمن بخوانند[7].

چون ازدیدگاه نوبختیان اختلاف مطلق‌میان گناهان صغیره وکبیره وجود دارد. وچون اعمال نیک و بد یکدیگر را جبران می‌کنند. آنان باید منطقاً، همچون معتزله مرتکب‌گناه‌کبیره را مخلّد درآتش بدانند. هرچندکه مانند معتزلیان، دراین‌جهان، قائل به منزلتی میان دو منزلت نیستند. در همهٔ مسایل یاد شده. جز در مورد تحریف

۱- اوائل، ص ۴۰.
۲- همان منبع، ص ۳۸.
۳- همان منبع، ص ۵۶.
۴- همان منبع، ص ۵۷.
۵- همان منبع، ص ۵۸.
۶- همان منبع، ص ۵۹.
۷- همان منبع، ص ۶۰.

قرآن و منزلت میان دو منزلت. نوبختیان با معتزله در یک خط واقعند و با شیخ مفید موافقت ندارند.

ولی در یک نکته نوبختیان از متکلّم امامی قدیمی. هِشام بن الحَکَم. پیروی می‌کردند. و معمَّر معتزلی منحصر به‌فرد در تعریف کردن انسان به عنوان یک نفس[1] و مفید در این‌باره با آنان اتّفاق نظر داشتند.

میان ابوسهل نوبختی و شیخ مفید حلقهٔ اتّصالی از طریق سه تن از استادان مفید وجود داشت. ولی نزدیکی نوبختیان به معتزله عموماً بیش از نزدیکی مفید با آنان بود.

کتاب الیاقوت، تألیف ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت که جز از طریق همین کتاب شناخته نیست، رسالهٔ کلامی کوچکی است که علّامهٔ حلّی بر آن شرح نوشته‌است[2]. عبّاس اقبال تصوّر می‌کرد که کتاب الیاقوت در نیمهٔ اوّل قرن چهارم نوشته‌شده‌است[3]. ولی و. مادِلونگ نشان داده است که اندیشه‌های مندرج در این کتاب مطابق باافکاری نیست که مفید به‌نوبختیان نسبت می‌دهد. و به‌همین جهت چنان نتیجه‌گرفته است که این کتاب می‌بایستی در نیمهٔ قرن پنجم یا دیرتر از آن نوشته شده باشد[4]. بنابراین بحث از کتاب الیاقوت در چشم‌انداز این تحقیق مربوط به‌علم کلام شیخ مفید واقع نمی‌شود.

۱ـ مفید، «المسائل السرویة» در الثقلان: الکتاب و العترة (نجف: دار الکتب التجاریة، بی‌تاریخ)، ص ۵۱. در این باره به پس از این، اواخر فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه شود.

۲ـ علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ویرایش م. زنجانی («انتشارات دانشگاه تهران»، شمارهٔ ۳: ۵؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ه‍ ش).

۳ـ اقبال، ص ۱۶۶ و بعد.

۴ـ مادلونگ، ص ۱۵، و حواشی ۱ و ۲.

ذیل دوم : آثار شیخ مفید

برای نشان دادن دامنهٔ دلبستگی‌های مفید ، آوردن فهرست عناوین نوشته‌های او سودمند است. دو تن از شاگردان مفید ، طوسی (متوفّی در ۱۰۶۷/٤۵۹) ونجاشی (متوفّی در ۱۰٦۳/٤۵۵) ، کتابنامه‌هایی از نویسندگان شیعی فراهم آورده‌اند که البتّه در آنها فهرست آثار استاد خویش را نیز ثبت کرده‌اند[۱] . پس از آن ابن شهرآشوب (متوفّی در ۱۱۹۲/۵۸۸) کتابنامهٔ خود را برای تکمیل کتابنامهٔ طوسی تألیف کرد[۲] . همهٔ فهرستهای جدید آثار مفید مبتنی بر این سه منبع است .

کار دشوارتر تعیین این نکته است که کدام یک از این آثار اکنون وجوددارد . آقای ف . سزگین ، با استفادهٔ از فهرستهای نسخ خطّی کتابخانه‌های بزرگ ، اطّلاعاتی دربارهٔ بیست و چهار عنوان بدست داده است[۳] . شیخ محمّد حسن آل‌یاسین ، در مقاله‌ای که در بارهٔ شیخ مفید نوشته ، سی و یک کتاب چاپ شدهٔ مفید را فهرست کرده است[٤] .

الذریعه تألیف شیخ آقا بزرگ ، فهرست الفبائی گسترده و توصیفی از آثار موجود یا مفقود نویسندگان امامی ، منبع بزرگی از اطّلاعات است . چه نویسندهٔ آن به‌بسیاری

۱- طوسی ، الفهرست ، ص ۱۷۸ ؛ نجاشی ، ص ۳۱۱-۳۱۵ .

۲- محمد بن علی بن شهرآشوب ، معالم العلماء ، ویرایش م. صادق آل بحرالعلوم (نجف : الحیدریه ، ۱۹٦۱). برای فهرست وی از آثار مفید رجوع کنید به ص ۱۱۱-۱۱٤ .

۳- ف. سزگین ، تاریخ نسخه‌های خطی عربی (لیدن : بریل ، ۱۹٦۷) ؛ اول ، ۵۵۰-۵۵۱ . این کتاب زیر عنوان تاریخ‌التراث العربی به‌عربی ترجمه شده است .

F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums.*

٤- م. حسن آل یاسین ، «محمد بن محمد بن النعمان : الشیخ المفید» ، مجلة البلاغ (بغداد) ، ۳ (۱۹۷۰) ، ٤ : ۱۳-۱٤ . نویسنده همچنین به فهرست کاملی از نسخه‌های مفید اشاره می کند که تحقیقی چاپ ناشده است .

ازکتابخانه‌های عمومی بزرگ عراق و ایران دسترس داشته است[1]. هنگام مرگ شیخ آقا بزرگ در ۱۹۷۰ ، الذریعة تنها تا حرف میم به‌چاپ رسیده بود. باقی آن چاپ ناشده باقی بود و امید است روزی به‌چاپ برسد[2].

سید حسن الموسوی الخرسان ، با استفادهٔ از الذریعه ، نام ۱۶۷ اثر شیخ مفید را در مقدّمه‌ای که بر تهذیب الاحکام طوسی نوشته ، آورده است[3].

بالاخره ، این نویسنده از چندین کتابخانه در نجف و ایران دیدار کرده ودرصدد یافتن آثار مفید برآمده است. کتابخانه‌هایی که از آنها دیدن کرده عبارت است از :

الف) نجف : مکتبة امیرالمؤمنین العامّة .
مکتبة الامام الحکیم العامّة ؛
مکتبة محمّد صادق آل بحرالعلوم.

ب) قم : کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت‌الله نجفی مرعشی. که در آن یک مجموعهٔ قدیمی مشتمل بر سی رسالهٔ کوچک مفید موجود است.
ارجاعات به‌ترتیب قرارگرفتن آنها در آن مجموعه خواهدبود.

ج) تهران : کتابخانهٔ مجلس.
ارجاعات به نسخه‌های خطّی این کتابخانه به صفحات فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی در تهران ، جلد هفتم (۱۹۶۸) ، ویرایش عبدالحسین حائری است.

۱ـ آقا بزرگ الطهرانی ، الذریعة الی تصانیف‌الشیعة (تهران : اسلامیه ، ۱۹۳۶) . مؤلف فهرست کتابخانه هایی راکه ازآنها دیدن کرده ، درجلد ششم ، ۴۰۰-۴۰۲ ، هفتم ، ۲۸۹-۹۴ ؛ هشتم ، ۲۹۷-۹۹ ، آورده است .

۲ـ رجوع کنید به عبدالرحیم محمد علی ، آغا بزرگ الطهرانی : حیاته و آثاره (نجف : نعمان ، ۱۹۷۰) ، ص ۳۵ .

۳ـ الطوسی ، تهذیب ، اول ، ۲۲-۳۱ .

کتابخانهٔ ملک.

کتابخانهٔ دانشگاه تهران.

مبنای فهرستی که در اینجا خواهیم آورد. فهرست نجاشی است که از میان سه کتابنامهٔ شیعی قدیمی از همه کاملتراست. عناوینی که نجاشی آورده شماره گذاری می‌شود. عناوین دیگر که در فهرست نجاشی نیست. به‌ترتیب الفبائی و بدون شماره ذکر خواهد شد. اگر بر عنوانی نام کتاب مقدّم باشد. کلمهٔ پس از کتاب را در ترتیب الفبائی درنظر می‌گیریم. گاه یک کتاب در نسخه‌های متعدّد عناوین مختلف دارد. در اینجا از عنوان نجاشی پیروی می‌کنیم و عناوین دیگر را که ظاهراً به‌همان کتاب مربوط می‌شود در ذیل آن می‌آوریم. با این همه امکان دارد که در این فهرست اشتباهاتی پیدا شده باشد.

چون کتاب تاریخ نسخه‌های خطی عربی تألیف سزگین در دسترس همگان است. اطّلاعاتی که وی به‌دست داده است در اینجا تکرار نمی‌شود. اطّلاعات منابع دیگر را تکرار می‌کنیم.

کسانی که مفید بر اعتقادات ایشان «ردیّه‌هایی» نوشته. وغالباً از نسلهای مقدّم بر وی بوده‌اند: معمولاً اشخاص شناخته شده‌ای هستند. ولی به‌ندرت این امکان فراهم می‌شود که بعضی ازمعاصران مفید که به‌وی «نامه» نوشته واو به‌ایشان «پاسخ» داده‌است اشخاص بسیار گمنامی بوده باشند.

هر وقت که عنوان اثری اشاره به یک موضوع کلامی باشد، به صفحه‌ای که این موضوع در آن مورد بحث قرار گرفته اشاره خواهیم کرد. بنابراین. حتّی در آن صورت که کتابی ازبین رفته باشد، غالباً امکان آن هست که نظر وی‌را دربارهٔ موضوع آن ازکتابهای دیگرش به‌دست آوریم.

۱ـ الاجوبة عن المسائل الخوارزمیة.

کتاب احکام المتعة. طوسی به آن اشاره کرده. دراین باره به‌پس ازاین، بعداز

شماره‌ٔ ۷٤ و نیز شماره‌های ۱۰۹ و ۱٦۰ و ۱٦۱ رجوع شود.

۲ـ احکام النساء . سزگین، اوّل . ۵۵۱ ، شماره‌ٔ ۱۵ . آقابزرگ، اوّل . ۳۰۲ . گفته است که از این کتاب دو نسخه‌ٔ خطّی در کتابخانه‌ٔ شیخ عبدالحسین الحلّی در نجف موجود است . نیز در نجف : الحکیم . ۹۹۸ (۲) ؛ امیرالمؤمنین ، نسخه‌ٔ ٤۱ . قم : مرعشی . مجموعه . شماره‌ٔ ۱ ؛ تهران . مجلس . هفتم . ۲۷۱ .

الاختصاص . چاپ شده‌ٔ در تهران : الصّدوق ، ۱۳۷۹ هـ . ق. سزگین . اوّل . ۵۵۰ . شماره‌ٔ ۲ . مجموعه‌ای از احادیث و احتمالاً همان العیون و المحاسن است که در شماره‌ٔ ۸۳ پس از این آمده .

اختیار الشعراء . ابن شهرآشوب به‌آن اشاره کرده است .

۳ـ الارشاد . چاپ شده‌ٔ در نجف : الحیدریّه ، ۱۹٦۲ . سزگین . ۵۵۰ . شماره‌ٔ ٤ . احادیثی درباره‌ٔ دوازده امام .

٤ـ الارکان فی دعائم الدین . شیخ مفید در الفصول ، ص ۲۸٤ ، و در تصحیح ، ص ۲۸ ، گفته که در این کتاب نشان داده است که متکلّمان قدیمتر ، باتصویب امامانشان از براهین عقلی در مناظرات بهره‌برداری می‌کردند .

الارکان فی الفقه . طوسی و ابن شهرآشوب به‌آن اشاره کرده‌اند . محتملاً همان است که در شماره‌ٔ ٤ ذکر آن گذشت .

۵ـ کتاب الاستبصار فیما جمعه الشافعی من الاخبار . این کتاب محتملاً نقدی بر شافعی است .

٦ـ کتاب الاشراف (به کسر) ، یا محتملاً الاشراف (به‌فتح) ؛ سزگین ؛ اوّل ، ۵۵۱ ، شماره‌ٔ ۱۳ . آقا بزرگ ، دوم ، ۱۰۲ ، برعنوان افزوده : فی عام فرائض الاسلام . و گفته که چند نسخه‌ٔ خطّی از آن‌را دیده است . نیز در قم : مرعشی . مجموعه . شماره‌ٔ ٤ ؛ قاهره : دارالکتب . نسخه‌ٔ خطی شماره‌ٔ ب ۲۰۰۳۷ .

الاشراق فی نعت اهل البیت علیهم‌السلام . ابن شهرآشوب از آن یادکرده . در چاپ اقبال از ابن شهرآشوب نام الاشراف آمده .

۷ـ کتاب اصول الفقه . این کتاب به‌تمامی در اثری از یکی از شاگردان مفید . ابوالفتح محمّد بن علیّ الکَراجَکی . به‌نام‌کنز الفوائد . نقل شده است . سزگین . اوّل . ۵۵۱ ، شمارهٔ ۱۴ .

اطراف الدلائل فی اوائل المسائل . ابن شهرآشوب از آن یادکرده است .

۸ـ کتاب الاعلام . چاپ شدهٔ زیر عنوان الاعلام فیما اتفقت الامامیة علیه من الاحکام (نجف : العدل ، بی‌تاریخ) . سزگین ، اوّل ، ۵۵۱ ، شمارهٔ ۱۲ . مفید این کتاب را به‌خواهش شاگردش ، المرتضی . همچون خلاصه‌ای از تفاوتهای مسائل فقهی میان امامیّه و فرقه‌های دیگر تألیف کرده است .

۹ـ کتاب الافتخار .

الافصاح . ابن شهرآشوب از آن یادکرده . زیر عنوان الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (نجف : حیدریه ، چاپ دوم . ۱۹۵۲) چاپ شده .

۱۰ـ کتاب اقسام مولی فی اللسان . زیر عنوان «رسالة فی تحقیق لفظ المولی» در الثقلان (نجف : التّجاریّة ، بی‌تاریخ) ، ص ۲۸ـ۲۰ چاپ شده . نجف : امیرالمؤمنین . نسخهٔ خطّی ۴۱ ؛ قم . مرعشی ، مجموعه ، شمارهٔ ۱۲ . دراین رساله ازمعنی این‌حدیث بحث شده‌است که حضرت رسول (ص) ازغدیرخم دربارهٔ حضرت علی (ع) فرمودند : «هر که من مولای او هستم علی مولای اوست» .

۱۱ـ کتاب الاقناع فی وجوب الدعوی . چنان می‌نماید که منظور این‌بوده‌است که با عقل تنها نمی‌توان به‌خدا رسید . در این باره به بخش اوّل فصل دوم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۲ـ کتاب الامالی المتفرقات . زیر عنوان امالی الشیخ المفید (نجف : الحیدریة

چاپ سوم ، ۱۹۶۲) به‌چاپ رسیده است. مشتمل بر روایات است.

اقتصار علی الثابت فی الفتیا . ابن شهرآشوب به آن اشاره کرده.

۱۳ـ کتاب الانتصار . شاید در نتیجهٔ اشتباه چاپی همان اقتصار سطر بالا است که بدین صورت درآمده.

۱٤ـ کتاب اوائل المقالات . زیرعنوان اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات . به‌ویرایش ع. ص. وجدی به‌چاپ رسیده (تبریز : چرندابی . ۱۳۷۱ هـ ق) . سزگین اول . ۵۵۱ . شمارهٔ ۱۱ .

۱۵ـ کتاب الایضاح فی الامامة . سزگین . اول . ۵۵۱ . شمارهٔ ۲۰ ؛ تهران ؛ ملک . نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۹۲۶ . شیخ مفید در «الفصول العشرة فی اثبات الحجة» . ص ۳۱ ؛ نوشته است که اعتقاد خود را در معجزات برهانی در پایان کتابش الایضاح خلاصه کرده است.

۱٦ـ کتاب ایمان ابی‌طالب . چاپ شدهٔ در نفائس المخطوطات (بغداد : النّهضة . چاپ دوم . ۱۹٦۳) . ص ۸٤ ـ ۷٦ . مقصود آن رفع این تهمت است که پدر حضرت علی (ع) بی‌ایمان از دنیا رفته بوده است.

(الباهر فی المعجزات . رجوع کنید به‌شمارهٔ ۷۸ پس‌ازاین) .

۱۷ـ کتاب بغض المروانیة . ممکن است به جای «بغض» . «نقض» بوده باشد. دربارهٔ استعمال لفظ مروانیّه برای هواخواهان بنی‌امیّه در دوران عبّاسیان . رجوع کنید به گُولد تسیهر . تحقیقات اسلامی (هالّه : نیمه‌یر . ۹۰ ـ ۱۸۸۸) . دوم . ۱۲۰-۲۱ ؛

Goldziher, *Muhammedanische Studien*,

و نیز محتمل است که این یک وصلهٔ سیاسی باشد که به‌سلسلهٔ مروانی کُردِ دیار بکر چسبانده شده بود. درسال ۹۸٤/۳۷٤ حملهٔ اینان به‌بغداد برای تصرّف این شهر دفع شد.

۱۸ـ کتاب البیان علی غلط قطرب فی القرآن . ابن‌النّدیم ، ص ۵۲ ، گفته است که قُطرُب ، ابوعلی محمّد بن المُستَنیر ، که نیز احمد بن محمّد یا الحسن بن محمّد (متوفّی در ۲۰۶/۲۲-۸۲۱) نامیده شده ، از شاگردان سیبویه و عدّه‌ای از دانشمندان بصره بوده است . ابن‌المرتضی ، ص ۱۳۱ ، اورا از نحویانی خوانده است که به‌مذهب عدل معتزلیان معتقد بودند .

۱۹ـ کتاب البیان فی تألیف القرآن .

۲۰ـ کتاب بیان وجوه‌الاحکام .

۲۱ـ کتاب التاریخ الشرعیة [کذا به‌جای التواریخ] ، که در ابن شهر آشوب آمده است . برای نسخه‌های خطّی اثری به‌نام مسار الشیعة فی تواریخ الشریعة ، رجوع کنید به سزگین ، اوّل ، ۵۵۱ ، شمارهٔ ۸ ؛ تهران : دانشگاه تهران ، نسخهٔ خطّی ۴۰۸۹/۱ .

تصحیح اعتقاد الامامیة ، چاپ شدهٔ زیر عنوان کتاب شرح عقائد الصدوق او تصحیح الاعتقاد . همراه با اوائل المقالات (تبریز : چرندابی ، چاپ دوم ، ۱۳۷۱ ه ق) . سزگین ، اوّل ، ۵۴۷ ، شمارهٔ ۶ . باآنکه طوسی و نجاشی و ابن شهر آشوب هیچ‌یک ذکری از آن نکرده است ، باید کتابی اصیل باشد .

۲۲ـ کتاب تفضیل الائمة علی الملائکة . دربارهٔ این مسئله به آغاز فصل پنجم کتاب حاضر مراجعه کنید .

تقریر الاحکام . ابن شهر آشوب بدان اشاره کرده است .

۲۳ـ کتاب التمهید . به‌اواخر فصل نوزدهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۲۴ـ کتاب الجمل . طوسی و ابن شهر آشوب آن را کتاب فی احکام الجمل نوشته‌اند . زیر عنوان الجمل : النصرة فی حرب البصرة به‌چاپ رسیده است (نجف : الحیدریة ، ۱۹۶۳) .

(جمل الفرائض . رجوع شود به پس از این ، شمارهٔ ۵۶) .

۲۵ـ کتاب جواب ابن‌واقد السنی . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۷۲ ، نظر داده است که باید به‌جای السّنّی اللّیثی خوانده شود ، و این شخص نوهٔ واقدبن ابی‌واقداللّیثی است.

جواب ابی جعفر الخراسانی . ابن شهرآشوب از آن یادکرده است.

۲۶ـ کتاب جواب ابی‌الفرج بن اسحاق عما یفسد الصلوة .

۲۷ـ جواب ابی‌محمد الحسن بن الحسین النوبندجانی المقیم بمشهد عثمان . نام نوبندجان باردیگر در شمارهٔ ۱۴۹ پس‌از این خواهد آمد.

۲۸ـ کتاب جواب اهل الجرجان فی تحریم الفقاع .

۲۹ـ جواب اهل الرقة فی الاهلة والعدد . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۷۷ گفته است که این‌کتاب به‌نام الرسالة العددیة (رجوع شود به پس از این ، شمارهٔ ۸۰) و المسائل الموصلیات (رجوع‌شود به شمارهٔ ۴۶) نیز خوانده شده‌است. رَقّه شهری‌است برساحل شرقی فرات میان موصل و حَرّان . دربارهٔ تعیین روز اوّل ماه و شمارهٔ روزهای آن ، به‌شمارهٔ ۱۰۶ پس‌ازاین مراجعه کنید.

۳۰ـ جواب الکرمانی فی فضل النبی علی سائر الانبیاء . دربارهٔ این‌مسئله به‌پایان فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۳۱ـ جواب المافروخی فی المسائل .

۳۲ـ جواب‌المسائل فی اختلاف الاخبار . این‌کتاب در المسائل السرویه ص ۵۷ اشاره شده . و نزدیک پایان فصل یازدهم کتاب حاضر از آن سخن گفته‌ایم.

۳۳ـ کتاب جوابات ابن‌الحمامی . آقا بزرگ ، پنجم ، ۱۹۶ ، نوشته است که در بعضی از نسخه‌ها ابن‌الحمانی ثبت شده.

۳۴ـ کتاب جوابات بنی‌عرقل .

۳۵ـ کتاب جوابات ابن‌نباتة . آقابزرگ ، پنجم، ۱۹۶ ، اورا باالخطیب ابویحیی

عبدالرّحیم محمّد بن اسماعیل بن نُباتَه که چون در میّافارقین (دیار بکر) به‌دنیا آمده بود فارقی لقب داشت ، یکی دانسته است. وی در همان‌جا به‌سال ۳۷۴/۵-۹۸۴ ازدنیا رفت. از واعظان بزرگ شیعه بود . رجوع کنید به ابن‌خلّکان (ترجمهٔ دوسلان) ، دوم ، ۱۱-۱۱۰.

۳۶- کتاب جوابات ابی‌جعفر القمی . محتملاً وی ابن‌بابویَه یا ابن‌قولویَه بوده است که پیشتر از او یادکردیم. به‌پس از این ، اواخر فصل چهاردهم از کتاب حاضر رجوع کنید.

۳۷- کتاب جوابات ابی‌جعفر محمد بن الحسین اللیثی .

۳۸- کتاب جوابات ابی‌الحسن الحصینی .

۳۹- جوابات ابی‌الحسن النیسابوری . خطیب بغدادی از دو محدّث بدین نام یاد کرده‌است : رجوع کنید به تاریخ بغداد ، دهم، ۳۰۲، شمارهٔ ۵۴۵۷ . برای عبدالرّحمان بن ابراهیم بن محمّد بن یحیی بن سَختَوَیه (متوفّی در ۳۹۷ یا ۳۹۸/۰۸-۱۰۰۶) ؛ و دوازدهم، ۱۰۰ ، شمارهٔ ۶۵۳۲ . برای علیّ بن محمّد بن علیّ بن حَیدبن عبدالجبّار (متوفّی در ۴۳۰/۳۹-۱۰۳۸) . آقابزرگ ، پنجم ، ۲۴۰ ، نوشته است که نسخه‌ای با عنوان جوابات المسائل النیسابوریه در کتابخانهٔ سیّد شهاب‌الدین تبریزی نجفی در قم موجود است.

۴۰- جوابات ابی‌الحسن سبط المعافی بن زکریا فی اعجاز القرآن .

۴۱- کتاب جوابات ابی‌الفتح محمد بن علی بن عثمان . این شخص الکَراجَکی است (متوفّی در ۴۴۹/۵۸-۱۰۵۷) . ازاو درآغاز همین مقدّمه یادکردیم ؛ نیز رجوع کنید به ابن شهرآشوب ، ص ۱۱۸ ؛ خوانساری ، ص ۶۶۲ .

۴۲- کتاب جوابات ابی‌اللیث الاوانی . مفیدبه‌این‌شخص باعنوان‌الحاجب خطاب کرده است. نسخه‌های خطّی متعدّدی از آن موجود است، ولی عنوانهای آنها متفاوت

است. آقابزرگ، پنجم، ۱۹۸: آن‌را به‌نام جوابات الاحدی والخمسین مسائل معرّفی کرده است. سزگین، اوّل، ۵۵۱، شمارهٔ ۲۴، آن‌را به‌نام المسائل العکبریه خوانده؛ نیز در قم: مرعشی، مجموعه، شمارهٔ ۲۰؛ نجف: الحکیم، نسخهٔ ۱۰۸۷. ونسخهٔ شمارهٔ ٤۳٦ الحکیم عنوان اجوبة المسائل الحاجبیة دارد. مشتمل است بر پنجاه و یک پرسش در موضوعات گوناگون.

٤۳ـ کتاب جوابات الامیر ابی عبدالله. در بارهٔ این شخص به شمارهٔ ۷۰ پس‌ازاین رجوع شود.

٤٤ـ کتاب جوابات اهل الدینور. طوسی و ابن‌شهرآشوب آن را به‌نام المسائل الدینوریه ضبط کرده‌اند.

٤۵ـ کتاب جوابات اهل‌طبرستان.

٤٦ـ کتاب جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیة. آقابزرگ، پنجم، ۲۳۵، گفته که نسخه‌های آن در همه جا موجود است، ودرآن مفید برضدّ محاسبه جهت‌تعیین اوّل ماه دربرابر رؤیت هلال رأی داده است. برای اطّلاع بیشتر دراین‌باره به‌شمارهٔ ۲۹ پیش‌ازاین و شماره‌های ۸۰ و ۱۰٦ و ۱۵۰ پس‌ازاین مراجعه شود. قم: مرعشی، مجموعه، شمارهٔ ۸، عنوان المسائل فی العدد و الرؤیة دارد.

٤۷ـ کتاب جوابات البرقعی فی فروع الفقه.

٤۸ـ کتاب جوابات الشرقیین فی فروع الدین.

٤۹ـ کتاب جوابات علی‌بن نصر العبدجانی.

۵۰ـ کتاب جوابات الفریقین فی الغیبة. رجوع شود به‌شمارهٔ ۹۰ پس‌ازاین.

۵۱ـ کتاب جوابات فی خروج المهدی. به‌شمارهٔ ۹۰ پس‌ازاین رجوع شود.

۵۲ـ کتاب جوابات الفیلسوف فی الاتحاد.

۵۳ـ کتاب جوابات المسائل فی اللطیف من الکلام . احتمالاً این همان بخش چاپ شدهٔ همراه با اوائل المقالات (ص ۱۱٦ ـ ۷۲) به‌نام «باب‌القول فی اللطیف من‌الکلام» است . هرچند صورت سؤال و جواب ندارد .

۵٤ـ کتاب جوابات مقاتل بن عبدالرحمان عما استخرجه من‌کتب الجاحظ .

۵۵ـ کتاب جوابات النصر بن بشیر فی الصیام .

حدائق الریاض و زهرة المرتاض . نویسنده‌ای شیعی، به‌نام علیّ بن طاؤس (متوفّی در٦٦٤) ازاعتبارآن برای‌تاریخهای ولادت حضرت محمّد(ص) و حضرت‌فاطمه(ع) و برای اعمالی‌که باید در روزهای ۲۵ و۲۹ ذوالحجّه صورت بگیرد، سخن گفته است. آقا بزرگ ، ششم ، ۲۸٦ . شاید با شمارهٔ ۱۲۱ پس‌ازاین ارتباط داشته باشد.

۵٦ـ کتاب حمل الفرائض . آقابزرگ ، پنجم، ۱٤۵ ؛ این عنوان‌را جمل‌الفرائض خوانده‌که بدون شک همان درست است .

الرد علی ابن بابویه . ابن شهرآشوب ازآن یادکرده. آقابزرگ ، دهم، ۲۰٤ ، گفته است‌که نسخه‌ای ازآن درکتابخانهٔ سماوی نجف موجود است. برلن : آلوارت (Ahlwardt) ، دوم ، ۱۷۱ ، شمارهٔ ۱۳۷۰ ، زیر عنوان فی‌الرد علی الصدوق فی قوله ان شهر رمضان لاینقص ؛ تهران : مجلس ، هشتم ، ۱۸٤ ، شمارهٔ ۸۱/۱ ، زیر عنوان الرسالة العددیة . دربارهٔ این مسئله رجوع کنید به پس‌از این ، شماره‌های ۸۰ و ۱۰٦ .

۵۷ـ کتاب الرد علی ابن‌الاخشید فی‌الامامة . دربارهٔ این شخص پیشتر در مقدّمه، ص۸ ، سخن گفتیم .

۵۸ـ کتاب الرد علی ابن‌رشید فی الامامة .

۵۹ـ کتاب الرد علی ابن‌عون فی المخلوق . این‌شخص ابوحسین محمّدبن جعفربن عون الکوفی الرّازی الاسدی (متوفّی در ۹۲٤/۳۱۲) است‌که محدّثی امامی و به‌تشبیه و جبر معتقد بود . رجوع کنید به نجاشی ، ص ۲۸۹ ، و طوسی ، ص ۱۷۹ . کلمهٔ

«المخلوق» در عنوان کتاب محتملاً اشارهٔ به این مطلب است که آیا افعال آدمی مخلوق خدا یا ساختهٔ دست خود او است. به کتاب حاضر. اوایل فصل هفتم مراجعه کنید.

۶۰ـ الرد علی ابن کلاب فی الصفات. برای آگهی از بحثی دربارهٔ عقاید عبدالله ابن محمد بن کُلاب. رجوع کنید به م. آلار، مسئلهٔ صفات خدا در تعلیمات اشعری و نخستین شاگردان بزرگ او، («پژوهشهای انتشار یافته به رهبری انستیتوی ادبیات شرقی بیروت») جلد بیست و هشتم؛ بیروت: دارالمشرق. ۱۹۶۵). ص ۵۳ـ۱۴۹.

M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et ses premiers grands disciples* «Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth»).

۶۱ـ الرد علی أبی عبدالله البصری فی تفضیل الملائکة. از ابوعبدالله پیش از این درمقدمه: ص ۷، سخن گفتیم. دربارهٔ اینکه آیا پیامبران بر فرشتگان برتری دارند؛ به اوایل فصل پنجم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۶۲ـ کتاب الرد علی اصحاب الحلاج. این کتاب محتملاً همان است که سزگین. اول، ۵۵۱، شمارهٔ ۱۸: به نام رد الصوفیین آورده است.

الرد علی الثعلب فی آیات القرآن. ابن شهرآشوب از آن نام برده. این شخص احمد بن یحیی بن زید الشیبانی (متوفی در ۲۹۱/۰۴ـ۹۰۳) عالم نحو کوفی است. رجوع کنید به ابن النّدیم، ص ۷۴.

۶۳ـ کتاب الرد علی الجاحظ العثمانیة (کذا!) محتملاً به جای فی العثمانیة. جاحظ درکتاب خود از نظر فرقهٔ عثمانیّه در افضل بودن ابوبکر از علی (ع) دفاع کرده است. برای اطّلاع یافتن از خلاصهٔ آن رجوع کنید به پلا. آرابیکا، ۳ (۱۹۵۶). ۳۰ـ۳۱۲ (Ch. Pellat, *Arabica*). دربارهٔ فرقهٔ عثمانیّه، به کتاب تحقیقات اسلامی گُولد تسیهر، دوم، ۲۱ـ۱۱۹: مراجعه کنید.

٦٤ـ کتاب الرد علی الجبائی فی‌التفسیر . این‌شخص ابوعلی جُبّائی است که پیش از این ذکر او در ص ۷ گذشت.

٦٥ـ کتاب الرد علی الخالدی فی الامامة . این شخص ابوالطَّیِّب محمّدبن‌ابراهیم بن شهاب الخالدی (متوفّی پس از ۹۶۳/۳۵۱) معتزلی بغدادی است . رجوع کنید به‌ابن‌النّدیم ، ص ۱۷٤ ؛ ابن‌المرتضی ، ص ۱۱۰.

٦٦ـ کتاب فی الرد علی الشعبی . این‌شخص ممکن‌است ابوعَمرو عامربن شراحیل الشّعبی (متوفّی در ۱۰۳/۲۲-۷۲۱) بوده باشد . دربارهٔ او رجوع کنید به سزگین ، اوّل ، ۲۷۷ .

٦۷ـ الرد علی العتبی فی الحکایة و المحکی (کذا!) که ظاهراً باید به‌جای‌عتبی القُتَیبی ، یا به‌نوشتهٔ طوسی ، ابن‌قُتَیبَه بوده باشد. دربارهٔ این‌مسئله به‌اواسط فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید.

٦۸ـ کتاب الرد علی علی‌النسفی فی الشوری .

٦۹ـ الرد علی الکرابیسی فی‌الامامة . این شخص باید ابوعلیّ الحسین بن علیّ بن یزید الکَرابیسی (متوفّی در۲٤۸/۸٦۲) مناظره کننده و محدّث وفقیه سنّی بوده‌باشد. ابن‌النّدیم، ص ۱۸۱ ،کتاب الامامة را به‌او نسبت‌داده و گفته که‌او به‌حضرت علی(ع) بغض می‌ورزیده است.

الرد علی من حد المهر . آقابزرگ ، دهم : ۲۲۷ گفته که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سماوی نجف موجود است ، و اینکه همین رساله به نام دیگر مسائل المهر نیز خوانده شده است.

۷۰ـ کتاب الرسالة الی الامیر عبدالله و ابی طاهر بن نصیرالدوله فی مجلس جری فی الامامة . ابوعبدالله حسین و ابوطاهر ابراهیم خداوندگاران موصل در ۹۸۹/۳۷۹ بودند. رجوع‌شود به م. کانار، تاریخ حمدانیان جزیره و سوریه («انتشارات دانشکدهٔ

ادبیّات الجزیره») ، پاریس : انتشارات دانشگاهی فرانسه ، ۱۹۵۳) . اول ، ۷۳ه.

M. Canard, *Histoire de la Dynastie des Hamdanites de Jazira et de Syrie* («Publ. de la Fac. des lettres d'Algers.») Paris: Presse univers. de France.

۷۱ـ رسالة الی اهل التقلید .

۷۲ـ رسالة الجنیدی الی اهل مصر . شاید عنوان باید چنین خوانده شود : نقض رسالة الجنید الی اهل مصر . کسی که به‌نام او اشاره شده ، فقیه امامی ابوعلی محمّد بن احمد بن الجنید الإسکافی (متوفّی در ۹۲/۳۸۱ـ۹۹۱) است . مفید در «المسائل السَّرَویّه» ص ۵۸ گفته است : « من به‌پرسشهایی جواب داده‌ام که ابن الجنید درکتاب خودش خطاب به‌مردم مصر . به‌نام المسائل المصریه . آنها را جمع آورده بود . در بارهٔ وی رجوع کنید به پس از این ، نزدیک پایان فصل یازدهم کتاب حاضر .

۷۳ـ الرسالة العزیة .

۷٤ـ کتاب الرسالة العلویة .

رسالة عیسی بن داب بروایة المفید . نجف : الحکیم : نسخهٔ (۸)٤۳۳ .

رسالة فی الفقه الی ولده . طوسی از آن یاد کرده و گفته‌است که مفید آن را به‌پایان نرساند .

رسالة فی المتعة . ابن شهرآشوب از آن یاد کرده . آقابزرگ ، نوزدهم ، ٦٦ ، گفته است که نسخه‌هایی از نامه یا نامه‌های مفید در این موضوع درکتابخانهٔ رضویّهٔ مشهد و کتابخانهٔ شیخ العلّامة النّوری نجف و کتابخانهٔ سیّد علی ایروانی در تبریز موجود است . ونیز نوشته‌است که مجلسی رسالة المتعهٔ شیخ مفید را به‌تفصیل در جلد بیست‌وسوم بحار الانوار آورده که قسمت عمدهٔ آن عبارت از روایاتی است که به‌اعتبار ابن قولویه نقل شده است . دربارهٔ رساله‌های دیگری دربارهٔ نکاح متعه به‌همین فهرست ، پس از شمارهٔ ۱ پیش از این ، و شماره‌های آیندهٔ ۱۰۹ و ۱۶۰ و ۱٦۱ رجوع کنید .

۷۵ـ کتاب الرسالة الکافیة فی الفقه .

۷۶ـ الرسالة المقنعة .

۷۷ـ کتاب الرسالة المقنعة فی وفاق البغدادیین من المعتزلة لما روی عن الائمة .
این رساله ممکن است کوششی برای توصیه کردن بعضی‌از اندیشه‌ها وروشهای معتزلیان به‌فقهای امامیّه بوده باشد.

۷۸ـ کتاب الظاهر فی المعجزات . آقا بزرگ ، دوازدهم ، ۱۳ ؛ آن را الباهر فی المعجزات نامیده‌است. درباره‌ٔ معجزات به‌اوایل فصل‌چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۷۹ـ شرح‌کتاب الاعلام . این‌کتاب ممکن است گسترده‌ای از اثری باشد که پیشتر در شماره‌ٔ ۸ ذکر آن گذشت.

شرح المنام الذی رآه الشیخ المفید و مناظرته . قم : مرعشی ، مجموعه ، شماره‌ٔ ۵ ؛ تهران : مجلس ، هفتم ، ۲۷۱ ، شماره‌ٔ ۱۴ ، مجموعه ۸ ، ص ۷۲ ـ ۱۶۰ . مفید نوشته است که درخواب خودرا در جاده‌ای دید که در آن گروهی از مردم در پیرامون یک واعظ گرد آمده بودند . در آن ضمن که به حلقه‌ٔ وعظ نزدیک می‌شد ، کسی به‌او گفت که خطیب عمر بن الخطّاب است. مفید وارد میان مستمعان شد وعمررا به‌مناظره طلبید وازاوخواست که برتری ابوبکر را بر علی ثابت کند.

۸۰ـ کتاب عددالصوم و الصلاة . دراین‌کتاب از شماره‌ٔ روزهای ماه رمضان سخن رفته است. به‌پیش از این ، شماره‌ٔ ۵۶ ، و پس‌ازاین ، شماره‌ٔ ۱۰۶ ، مراجعه کنید.

عقود الدین . مفید در تصحیح ، ص ۲۸ ، به‌آن اشاره‌کرده و گفته است که مشتمل بر احادیثی در جایز بودن مباحثه و مناظره است.

۸۱ـ کتاب العمد فی الامامة . آقا بزرگ ، پانزدهم ، ۳۴۳ ؛ گفته‌است که این کتاب العمدة نیز نامیده می‌شود .

۸۲ـ عمد مختصرة علی المعتزلة فی الوعید . دربارهٔ این مسئله به‌فصل دهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

العویص فی الاحکام . سزگین . اوّل . ۵۵۱ ؛ شمارهٔ ۱۹ ؛ قم : مرعشی ، مجموعه ، شمارهٔ ۱۱ ؛ نجف : الحکیم ، نسخه‌های ۳۶۴ و (۳)۹۹۸ ؛ تهران : مجلس ، هفتم ، شمارهٔ ۱۴۴ .

۸۳ـ العیون والمحاسن . آقابزرگ ، پانزدهم ، ۳۸۶ ، گفته است که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ رضویّهٔ مشهد و کتابخانهٔ سماوی نجف موجود است. وسطرهای اوّل آن نسخه‌ها را نقل کرده که عیناً همان سطر اوّل اثر چاپ شدهٔ به‌نام الاختصاص (شرح آن در بالا پس از شمارهٔ ۲ آمده) است. چون این نام اخیر در هیچ‌یک از فهرستهای قدیمی نیامده ، چنان محتمل می‌نماید که اثر چاپ شدهٔ به‌نام الاختصاص درحقیقت همان کتاب العیون والمحاسن باشد. رجوع شود به‌شمارهٔ ۸۶ پس از این.

۸۴ـ کتاب الفرائض الشرعیة .

۸۵ـ کتاب الفرائض فی الاحکام .

۸۶ـ کتاب الفصول من العیون و المحاسن . کتابی از تألیفات سیّد مرتضی زیر عنوان الفصول المختارة من العیون و المحاسن به‌چاپ رسیده است (نجف : الحیدریّه ، چاپ سوم ، ۱۹۶۲) . در مدخل آن سیّد مرتضی خطاب به حامی ناشناخته‌ای چنین نوشته است :

«شما ـ که خدا مؤیّدتان بدارد !ـ از من خواسته بودید تا فصولی از کتابهای شیخ و استادمان المفید ، ابوعبدالله محمّد بن محمّد بن النُّعمان ـ که خدا قدرت اورا ابدی فرماید !ـ که در مباحثات (المجالس) او آمده ، و نیز اشارات زیرکانه‌ای از کتابش العیون والمحاسن برگزینم تا بتوانید از آن در سفر خود بهره‌مند شوید ، و یاداو در منزلگاه و سرزمین شما گسترش پیدا کند» . . .

عبارت است از احادیث و مجالسی دربارهٔ تاریخ و علم کلام و فقه شیعه . آنچه مایهٔ پریشانی می‌شود این‌است که میان این نسخه و آنچه به‌نام الاختصاص به‌چاپ رسیده (رجوع کنید به پیش‌ازاین ، پس از شمارهٔ ۲) تناظری وجود ندارد . اگر اختصاص درواقع همان العیون والمحاسن بوده‌باشد ؛ به‌این نتیجهٔ نامطلوب می‌رسیم که سیّدمرتضی قصد آن شخص راکه انتخاب‌گزیده‌هایی بوده عملی نکرده است .

آقا بزرگ ، شانزدهم ، ۴۵ - ۲۴۴ ، براین عقیده است‌که تألیف چاپ شدهٔ مرتضی روی‌هم‌رفته باآنچه نجاشی‌کتاب الفصول من العیون و المحاسن او نامیده تفاوت دارد وکتابی دیگر است . برای امکانی دیگر رجوع کنید به شمارهٔ ۱۰۷ پس‌ازاین .

کتاب فضائح ابی‌حنیفه . ابن‌شهرآشوب ازآن نام‌برده‌است . نجف : امیرالمؤمنین نسخهٔ خطّی ۴۱ . عنوان رسالة نقد فیها ابوحنیفة دارد . نیز به‌شمارهٔ ۱۴۶ پس از این رجوع کنید .

الفضائل . ابن شهرآشوب ازآن یادکرده است .

۸۷ـ کتاب فی امامة امیرالمؤمنین من‌القرآن .

۸۸ـ کتاب فی تأویل قوله : فاسئلوا اهل الذکر . اشاره است به آیه ۷ از سورهٔ انبیاء در قرآن . بنا بر روایتی از حضرت امام جعفر صادق «اهل ذکر» امامانند .

۸۹ـ کتاب فی تفضیل امیرالمؤمنین علی سائر اصحابه . قم : مرعشی ، مجموعه ، شمارهٔ ۱۳ ، با عنوان مسئلة فی . . . علی سائر البشر ؛ تهران : مجلس ، هفتم ، ۵۰ ، مجموعهٔ ۵۰/۱ ، باعنوان تفضیل . . . علی سائر الاصحاب . محتویات‌این‌دونسخه بارسالهٔ چاپ شدهٔ زیر عنوان «رسالة فی تفضیل امیرالمؤمنین علی جمیع الانبیاء غیرمحمّد» مندرج در مفید ، الثقلان : الکتاب والعترة ، یکی است (نجف : التّجاریّة ، بی تاریخ) ، ص ۴۰-۳۴ .

۹۰ـ کتاب فی الغیبة . آقابزرگ ، شانزدهم ، ۸۱ ، گفته است‌که از وجود این کتاب خبری به‌او نرسیده است .

ولی مجموعه‌ای از نامه‌های مفید در این موضوع به نام خمس رسائل فی اثبات الحجة به‌چاپ رسیده است (نجف : العدل الاسلامی . ۱۹۵۱) .

۱) برای اطّلاع از اوّلین نامه به‌پس از این . شمارهٔ ۱۴۷ . رجوع کنید .

۲) دربارهٔ حدیث «هرکه بمیرد وامام زمانش‌را نشناخته باشد . همچون مردمان دوران جاهلیّت مرده است» . قم : مرعشی . مجموعه . شمارهٔ ۱۵ .

۳) دربارهٔ حدیث «اگر سیصدو چند ده نفر مرد در پیرامون امام حاضر شوند ظهور خواهدکرد» .

٤) دربارهٔ این پرسش : «چرا امام باید پنهان باشد؟» قم : مرعشی . مجموعه . شمارهٔ ۱٦ .

۵) دربارهٔ این پرسش که : «چه دلیلی بروجود امام زمان است ؟» قم : مرعشی مجموعه . شمارهٔ ۱۷ .

نسخه‌های خطّی بعضی از نامه‌های فوق در نجف نیز هست : الحکیم . نسخهٔ ۹۹۸ ؛ شماره‌های ۷ و ۸ . و همچنین در کتابخانهٔ خصوصی محمّد صادق آل بحرالعلوم در نجف .

۹۱ـ کتاب فی‌قوله : انت منی بمنزلة هارون من موسی .

۹۲ـ کتاب فی القیاس . مفید مخالف استفادهٔ از قیاس در فقه است . دراین‌باره رجوع شود به‌اواسط فصل یازدهم درکتاب حاضر .

۹۳ـ قضیة العقل علی الافعال . در این باره به اواخر فصل دوم کتاب حاضر مراجعه‌کنید .

(القول فی دلائل القرآن . رجوع کنید به‌پس‌از این . شمارهٔ ۱۰۳)

۹٤ـ کتاب الکامل فی الدین . ابن‌شهرآشوب آن‌را الکامل فی علوم الدین نامیده است . مفیدگفته است (در الفصول . ص ۲۸٤) که اسامی و عناوین کتابهای نخستین متکلّمان امامی را دراین رساله آورده است .

۹۵ـ کتاب کشف الالباس .

۹۶ـ کتاب کشف السرائر .

۹۷ـ کتاب الکشف فی مقدمات الاصول .

۹۸ـ الکلام علی الجبائی فی المعدوم . در بارهٔ این مسئله به اواسط فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۹۹ـ کتاب الکلام فی ان المکان لایخلو من متمکن . دربارهٔ تصوّر مفید نسبت به‌زمان ، به‌اوایل فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۰۰ـ کتاب الکلام فی‌الانسان . در این باره به پایان فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۰۱ـ کتاب الکلام فی حدیث القرآن . در عنوان بدون شک «حدیث» باید با «حدوث» مبادله شود. در این باره به‌اواسط فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه شود.

۱۰۲ـ کتاب الکلام فی خبر المختلق بغیر اثر . دربارهٔ تحقیق درخصوص صحّت اخبار به‌پایین فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۰۳ـ کتاب الکلام فی دلائل القرآن . آقا بزرگ ، هفدهم ، ۲۰۸ ، القول فی دلائل القرآن دارد.

۱۰۴ـ الکلام فی المعدوم . دربارهٔ این مسئله به‌فصل هشتم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۰۵ـ کتاب الکلام فی وجوه اعجاز القرآن . در این باره به فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۰۶ـ کتاب لمح البرهان . به گفتهٔ آقابزرگ، هجدهم، ۳۴۰ ، به‌استنادگزارشی از ابن‌طاؤس ، عنوان کامل این کتاب مفقود شده لمح‌البرهان فی‌عدم نقصان شهر رمضان است. مفید این کتاب را درجوانی به‌سال ۳۶۳/۴ـ۹۷۳ برای تأیید استادش ابن‌قولویه

در برابر شیخ محمّد بن احمد بن داؤد بن علی القمّی نوشته بود. ولی پس از آن مفید تغییر رأی داد واین نظر را پذیرفت که در آغاز ماه رمضان را نباید بامحاسبه تعیین کرد. بلکه این کار باید بارؤیت هلال صورت بگیرد. و در تأیید این نظر الرسالة العددیة (رجوع کنید به بالا، پس از شمارهٔ ۵۶) و مصابیح النور فی علامات اوائل الشهور (پس از این. شمارهٔ ۱۵۰) را تألیف کرد.

۱۰۷ــ المجالس المحفوظ فی فنون الکلام (کذا) به جای المحفوظة. الکنتوری. کشف الحجاب. ص ۴۸۶. این کتاب را با کتاب العیون و المحاسن منابعی برای الفصول المختارة من العیون و المحاسن می داند که سیّد مرتضی از آنها برگزیده است. آقا بزرگ، نوزدهم. ۶۵ــ۳۶۴، بااین نظر موافق نیست. نیز رجوع شود به سزگین. اوّل. ۵۵۰. شمارهٔ ۲.

۱۰۸ــ کتاب مختصر فی الغیبة. رجوع شود به پیش ازاین، شمارهٔ ۹۱.

مختصر الفرائد. ابن شهرآشوب آن را ذکر کرده است.

۱۰۹ــ کتاب مختصر المتعة.

۱۱۰ــ کتاب المزار الصغیر. سزگین، اوّل. ۵۵۱ شمارهٔ ۸. مشهد: رضویّه. اوّل. شمارهٔ ۴۵۰.

۱۱۱ــ کتاب المزودین عن معانی الاخبار.

مسئلة جرت بین الشیخ وبین القاضی البهشمی فی الامامة ومعنی المولی. برای بهشمیّه به صفحات اوّل همین مقدّمه رجوع شود. قم: مرعشی. مجموعه. شمارهٔ ۷. متن این نامه بامتن اقسام المولی (پیش ازاین. شمارهٔ ۱۰) متفاوت است.

۱۱۲ــ کتاب مسئلة الجنبلیة (کذا) به جای الحَنبَلیّة.

۱۱۳ــ المسئلة علی الزیدیة.

۱۱۴ــ کتاب مسئلة فی الاجماع. دربارهٔ این مسئله به اواسط فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۱۵ـ کتاب مسئلة فی الارادة . درباره این مسئله به اواسط فصل هفتم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۱۶ـ کتاب مسئلة فی الاصلح . در این باره به فصل سوم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۱۷ـ کتاب مسئلة فی اقصی الصحابة . یا شاید به جای اقصی بتوان اقضی خواند. ظاهراً درباره حجیّت راوی برای روایت خبر بحث می کند.

۱۱۸ـ مسئلة فی انشقاق القمر و تکلیم الذراع . درباره معجزات به فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۱۹ـ کتاب مسئلة البلوغ .

۱۲۰ـ مسئلة فی تحریم ذبائح اهل الکتاب . سزگین ، اوّل ، ۵۵۱ . شماره ۳ . نجف : الحکیم . نسخه (۳)۵۳۹.

۱۲۱ـ کتاب مسئلة فی تخصیص الایام . در این باره به پیش از این : شماره ۱۰۶ ؛ یا بعد از شماره ۵۵ مراجعه کنید .

۱۲۲ـ کتاب مسئلة فی خبر ماریة . در الثقلان ، ص ۳۳ ـ ۲۹ چاپ شده. قم : مرعشی ، مجموعه . شماره ۱۹ ، زیر عنوان مسئلة الدامغانی و جوابها ؛ نجف ، الحکیم نسخه (۹) ۹۹۸ ؛ تهران : مجلس ، هفتم ، ۱۰۴ ، شماره ۸/۳۱ ، به نام حدیث ماریة القبطی (کذا) .

۱۲۳ـ مسئلة فی رجوع الشمس .

۱۲۴ـ مسئلة فی العتر . یا شاید فی العترة . همچون در آقابزرگ ، بیستم ، ۳۸۹ .

۱۲۵ـ کتاب مسئلة فی قوله : المطلقات . ارجاع به قرآن ، سوره بقره ، آیه ۲۲۸ یا ۲۴۱ .

۱۲۶ـ کتاب مسئلة فی القیاس ، مختصر .

۱۲۷ـ کتاب مسئلة فیما رووه العامة .

۱۲۸ـ کتاب مسئلة فی المسح علی الرجلین . قم : مرعشی . مجموعه . شمارهٔ ۱۰ .
بر این عنوان افزوده است : ... جرت بین الشیخ و بین ابی جعفر النسفی فی مجلس .
نجف : الحکیم . نسخهٔ ۵ (۹۹۸) به عنوان مناظرة المفید مع النسفی فی المسح علی الرجلین .
تهران : مجلس . هفتم . ۱۳۰ . شمارهٔ ۲۵/۶ .

۱۲۹ـ کتاب مسئلة فی المعراج .

۱۳۰ـ کتاب مسئلة فی معرفة النبی بالکتاب . به پس از این . پایان فصل چهارم
از کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۳۱ـ کتاب مسئلة فی قوله : انی مخلف فیکم ثقلین . چاپ شدهٔ زیر عنوان
الثقلان : الکتاب و العترة (نجف : التّجاریّة . بی تاریخ).

۱۳۲ـ کتاب مسئلة فی معنی قول النبی : اصحابی کالنجوم .

۱۳۳ـ مسئلة فی المواریث .

۱۳٤ـ مسئلة فی میراث النبی علیه و علی آله السلام. چاپ شدهٔ زیر عنوان «رسالة
فی تحقیق الخبر المنسوب الی النّبیّ : نحن معاشر الانبیاء : لانورث» در الثقلان . صفحهٔ
۱۷ـ۱۹ . قم : مرعشی . مجموعه . شمارهٔ ۱٤ . زیر عنوان مسئلة من املائه فی معنی
قول النبی : نحن معاشر الانبیاء ، لانورث . نجف : الحکیم . نسخهٔ (۱۰)۹۹۸ . زیر
عنوان تأویل نحن معاشر . تهران : مجلس . هفتم . ۱۰۵ . شمارهٔ ۸/۲۷ . به عنوان
حدیث نحن معاشر .

۱۳۵ـ کتاب مسئلة فی النص الجلی . چاپ شده زیر عنوان « رسالة فی النّصّ
علی أمیر المؤمنین بالخلافة . وهی صورة مناظرة دارت بین شیخنا المفید والقاضی الباقلانی»
در الثقلان . ص ۱۵ـ۱٦ . قم : مرعشی . نجف . الحکیم . نسخهٔ (٦)۹۹۸ . زیر عنوان
ابطال الشبهة ، ونسخهٔ (۱۱)۹۹۸ زیر عنوان مناظرة الشیخ المفید مع الباقلانی .

۱۳٦ـ کتاب مسئلة فی نکاح الکتابیات .

۱۳۷ـ مسئلة فی وجوب الجنة لمن ینسب ولادته الی النبی.

۱۳۸ـ مسئلة فی الوکالة.

۱۳۹ـ کتاب المسئلة الکافیة فی ابطال توبة الخاطئة. فرض آن است که زنی قصد ندارد از زنادادن دست بکشد و توبهٔ او دروغین است. دربارهٔ توبهٔ پذیرفتنی به‌ او اسط فصل دهم کتاب حاضر مراجعه شود.

۱۴۰ـ مسئلة محمد بن الخضر الفارسی.

۱۴۱ـ المسئلة المقنعة فی امامة امیرالمؤمنین.

۱۴۲ـ المسئلة الموضحة عن اسباب نکاح امیرالمؤمنین.

۱۴۳ـ کتاب المسئلة الموضحة فی تزویج عثمان. پرسش در بارهٔ آن است که حضرت رسول (ص) دو دختر خود زینب و رقیّه را به‌ازدواج عثمان درآورد. مفید این مسئله را در المسائل السرویة: سؤال ۱۰ نیز آورده است.

۱۴۴ـ کتاب مسائل اهل الخلاف.

المسائل الجارودیة. چاپ شدهٔ در الثقلان. ص ۹ـ۲. تهران: مجلس. هفتم. ۶۴. شمارهٔ ۲۵/۴. قم: مرعشی. مجموعه. شمارهٔ ۶؛ زیر عنوان مختصر من الکلام علی الزیدیة؛ نجف. الحکیم. نسخهٔ (۴)۴۳۳. زیر عنوان المسائل الجلیة فی الرد علی الزیدیة.

دربارهٔ ابوجارود وفرقه‌ای که به‌عنوان شاخه‌ای از زیدیّه تأسیس کرد، رجوع شود به الحسن بن موسی النّوبختی، کتاب فرق الشیعه، چاپ ه. ریتر («کتابخانهٔ اسلامی» جلد چهارم، لایپزیگ: بروکهاوز، ۱۹۳۱) ص ۱۹، ۴۹ـ۴۸. ك. فان آرندونك. آغازهای امامت زیدی در یمن، ترجمهٔ ریکمانز (لیدن: بریل، ۱۹۶۰) ص ۸۰ـ۷۸.

H. Ritter («Bibliotheca islamica»): C. Van Arendonk. *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yémen*, trad J. Ryckmans.

المسائل الجرجانیة . طوسی و ابن شهرآشوب از آن نام برده‌اند.

۱۴۵ـ مسائل الزیدیة. ممکن است همان المسائل الجرجانیة بوده‌باشد. به آقابزرگ بیستم ، ۳۵۱ رجوع شود.

المسائل السرویة . ابن شهرآشوب به‌آن اشاره کرده است. زیر عنوان « رسالة فی اجوبة المسائل السَّرَویَّة الّتی وردت من سیّد فاضل فی ساریَة . و الاجوبة للشیخ المفید» در المثقلان ، ص ۶۶ـ۴۱ به‌چاپ رسیده. سزگین ، اوّل ، ۵۵۱ ، شمارهٔ ۱۷؛ تهران : دانشگاه تهران . نسخهٔ (۲)۲۳۱۹ .

۱۴۶ـ کتاب المسائل الصاغانیة. چاپ شدهٔ زیرعنوان المسائل الصاغانیة فی الرد علی ابی‌حنیفة (نجف : العدل الاسلامی ، بی‌تاریخ). قم : مرعشی ، مجموعه ، شمارهٔ ۲؛ نجف : الحکیم ، نسخهٔ (۱)۱۱۰۱ .

شیخ‌مفید به‌ده‌اعتراض طرح‌شدهٔ توسّط یک شیخ‌حنفی برضدّ فتاوی‌فقهی امامیّه دربارهٔ ازدواج و طلاق و ارث و دیه پاسخ داده است. پس‌از دهمین پاسخ مفید خود به‌حملهٔ بر تعالیم فقهی ابوحنیفه پرداخته است. این بخش اخیر (ص ۶۳ـ۴۷) محتملاً همان رساله‌است که‌ابن‌شهرآشوب به‌نام کتاب فضائح ابی‌حنیفه به‌آن اشاره کرده‌است.

۱۴۷ـ کتاب المسائل العشرة فی الغیبة. چاپ‌شدهٔ به‌نام الفصول فی‌الغیبة (نجف : الحیدریّه ، ۱۹۵۱) ؛ ونیز به‌عنوان اوّلین‌نامه در خمس رسائل فی اثبات الحجة (نجف : التّجاریّة ، ۱۹۵۱). قم : مرعشی ، مجموعه ، شمارهٔ ۹ زیر عنوان شرح الاجوبة عن المسائل فی العشرة الفصول عما یتعلق بمهدی آل الرسول ، و هو جواب الرئیس ابی العلاء بن تاج‌الملک . مسئلهٔ ششم ممکن است همان نسخهٔ نجف : امیرالمؤمنین ، شمارهٔ ۴۱ باشدکه عنوان آن چنین است : رسالة فی طول العمر للامام المنتظر .

المسائل العکبریة . به‌شمارهٔ ۴۲ پیش‌ازاین رجوع شود.

المسائل المازندرانیة . طوسی به‌آن اشاره کرده . و نیز مفید در « السَّرَویّة »

ص ۵۷ گفته است که این پرسشها به معتبر بودن بعضی احادیث ارتباط پیدا می کند.

اگر این دومتن صحیح باشد : اظهار نظری که دربارهٔ لفظ «مازندران» درچاپ اوّل دایرةالمعارف اسلام شده و گفته است که این نام پیش از سلجوقیان رواج نیافته ، باید اصلاح شود. در چاپ الفهرست طوسی توسط اِشپِرِنگِر (کلکته . انتشارات هیئت تبلیغی باپتیست . ۱۸۸۵) ، «المازندرانیّه» آمده است.

المسائل المنثورة . طوسی به آن اشاره کرده وگفته که مشتمل برحدود صدمسئله است.

۱۴۸ـ کتاب مسائل النظم .

۱۴۹ـ کتاب المسائل الواردة عن ابی عبدالله محمد بن عبدالرحمان الفارسی المقیم بالمشهد بالنوبندجان .

المسائل الواردة من خوزستان . ابن شهرآشوب بدان اشاره کرده است.

۱۵۰ـ کتاب مصابیح النور . ابن شهرآشوب براین عنوان چنین افزوده است. . . فی علامات اوائل الشهور . دربارهٔ این مسئله به پیش از این ، شمارهٔ ۱۰۶ رجوع شود. نیز به نزدیک پایان فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۱۵۱ـ کتاب مقابیس الانوار فی الرد علی اهل الاخبار .

۱۵۲ـ کتاب المقنعة فی الفقه . سزگین . اوّل ، ۵۵۰ ، شمارهٔ ۱ . نیز به گفتهٔ آل یاسین . چاپ سنگی تهران ، ۱۲۷۶ ه ق . و به گفتهٔ د. دانالدسن در دین شیعه (لندن : لوزاك . ۱۹۳۳) ، ص ۲۸۸ ، چاپ شدهٔ « در ایران » در دو جلد به سال ۱۳۱۶-۱۷ ه. ش . نجف : امیرالمؤمنین ، نسخهٔ ۶۴۱ ؛ مشهد : رضویّه ، پنجم ، ۶۲۰ . شماره های ۳۸ـ۶۳۵ .

D. Donaldson, *Shiite Religion.*

این کتاب عمده ترین کتاب فقه شیخ مفید است. تهذیب الاحکام طوسی ، شرحی بر آن است.

المبین فی الامامة . شهرستانی از آن نام برده است .

۱۵۳ـ کتاب مناسک الحج .

۱۵۴ـ کتاب مناسک الحج ، مختصر .

المنیر فی الامامة . طوسی به آن اشاره کرده است .

۱۵۵ـ کتاب الموضح فی الوعید . در این باره به صفحات اوّل فصل دهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۵۶ـ کتاب النصرة فی فضل القرآن . در این باره به فصل چهارم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۵۷ـ کتاب النصرة لسید العترة . طوسی بر این عنوان افزوده است . . . فی احکام البغاة علیه بالبصرة . محتملاً همان اثر مذکور در شمارهٔ ۲۴ پیش از این است .

۱۵۸ـ کتاب نقض الامامة علی جعفر بن حرب . ابوالفضل جعفر بن حرب الهمدانی (متوفّی در ۲۳۶/۸۵۰) از معتزلهٔ بغداد بود .

۱۵۹ـ کتاب نقض الخمس عشرة مسائل علی البلخی . ابوالقاسم بلخی که به نام کعبی نیز شناخته می‌شد (متوفّی در ۹۳۱/۳۱۹) ، یکی از معتزلیان بغداد است که مفید با تعلیمات وی بسیار آشنا بود .

۱۶۰ـ کتاب النقض علی ابی عبدالله البصری فی المتعة . از این ابوعبدالله در آغاز همین مقدّمه سخن گفتیم .

۱۶۱ـ کتاب الموجز فیها . این کتاب ممکن است همان کتاب باشد که سزگین ، اوّل ، ۵۵۰ ، شمارهٔ ۶ ، به نام خلاصة الایجاز فی المتعة آورده است .

۱۶۲ـ النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی . دربارهٔ خرده گیری مفید بر ابن جنید به اواخر فصل یازدهم از کتاب حاضر مراجعه کنید .

۱۶۳ـ کتاب النقض علی ابن عباد فی الامامة . درخصوص صاحب بن عبّاد پیش از این در مقدّمه سخن گفتیم .

١٦٤ـ النقض علی الجاحظ فضیلة المعتزلة (کذا) به جای فی فضیلة ؛ به اواسط فصل هفتم کتاب حاضر مراجعه شود.

١٦٥ـ کتاب النقض علی الطلحی فی الغیبة .

١٦٦ـ کتاب النقض علی علی بن عیسی الرمانی . طوسی بر این عنوان افزوده است فی الامامة . پیش از این در مقدّمه از رُمّانی سخن گفتیم .

١٦٧ـ النقض علی غلام البحرانی فی الامامة .

١٦٨ـ کتاب النقض علی النصیبی فی الامامة .

١٦٩ـ النقض علی الواسطی . این شخص ممکن است ابوعبدالله محمّد بن زید واسطی (متوفّی در ٣٠٦/١٩ـ٩١٨) از شاگردان ابوعلی جُبّائی بوده باشد که در بغداد می زیست. رجوع کنید به ابن النّدیم ، ص ١٧٢ .

١٧٠ـ کتاب نقض فضیلة المعتزلة . این اثر باید همان باشد که پیش از این در شمارهٔ ١٦٤ آوردیم.

١٧١ـ کتاب نقض کتاب الاصم فی الامامة . این اَصَمّ ممکن است ابوبکر عبدالرّحمان بن کَیسان الاَصَمّ (متوفّی درحدود ٢٣٦/ ٨٥٠) از معتزلهٔ بصره بوده باشد. رجوع شود به ابن المرتضی ، ص ٥٧ـ٥٦ .

(کتاب نقد المروانیین . به شمارهٔ ١٧ پیش از این رجوع شود) .

النکت فی مقدمات الاصول . ابن شهرآشوب از آن یاد کرده . نسخه ای با این عنوان در نجف : الحکیم ، ٣٦٤ . موجود است . ولی برای دلایل اصیل نبودن این نسخه به صفحات آیندهٔ همین مقدّمه مراجعه کنید.

١٧٢ـ نهج البیان عن سبیل الایمان .

کتاب الوعد و الوعید. مفید در «السَّرَویّه» ، ص ٦٦ ، به آن اشاره کرده است . ممکن است همان شمارهٔ ١٥٥ یا ٨٢ پیش از این بوده باشد.

کتابهای مشکوك و مجعول

نجف : الحکیم ، نسخهٔ (٤)٩٩٨ . به‌نام رد علی من یزعم ان‌النبی یسهو ؛ قم : مرعشی . مجموعه . شمارهٔ ٣ . به‌نام جواب اهل الحائر فی سهو النبی ؛ برلن : آلوارت . دوم . ١٧١ ؛ شمارهٔ ١٣٧٠ ، به‌نام الرد علیه فی قوله بسهو النبی فی الصلاة والنوم عنها «شاید از مفید» . الرسالة السهویة نقل شدهٔ به‌تمامی توسط محمدباقر مجلسی در بحارالانوار (تهران : چاپ سنگی . ١٣٠٥ هـ ق) ؛ ششم . ٩٩-٢٩٧ . مجلسی گفته که این رساله یا از مفید است ویا از مرتضی . تهران : مجلس . هفتم . ١٤٠ ؛ شمارهٔ ٢٣/٠٠ ؛ به‌نام الرسالة السهویة که نیز به‌این نام هم خوانده شده ، جواب اهل الحائر فیما سئلوا عنه من سهو النبی .

این یك ردّیهٔ نکته به نکته‌ای بر استدلال ابن‌بابویه است در تأیید حدیثی که بنابر آن حضرت محمّد(ص) یك‌بار چندان‌در نمازخودرا فراموش کرد که بیش‌ازاندازه به‌سجده رفت[1] .

نگارندهٔ فهرست کتابخانهٔ مجلس مخالف آن‌است که این کتاب ازمفید بوده‌باشد ؛ چه هیچ سندی در دست نیست که وی جوابی به‌مردم حائر نوشته باشد ، درصورتی که جانشین وی ، ابویَعلیٰ محمّد بن الحسن بن همزة الجعفری (متوفّی در ٤٦٣/١٠٧١) ، «جواب المسائل الواردة من الحائر» نوشته است[2] .

ولی هرچند تألیف این‌رساله ازمفید مشکوك باشد ، دراین تردید نیست که نظری که دراین‌کتاب آمده — یعنی اینکه خدا پیامبر را از آن حفظ می‌کرده است که ناآگاه

۱- ابن‌بابویه ، من لایحضره الفقیه (ایران : چاپ سنگی ، ١٣٢٤ هـ ق) ، ص ٧٤ . در این باره به‌اوائل فصل پانزدهم کتاب حاضر مراجعه کنید .

۲- نجاشی ، ص ١٧-٣١٦ .

به‌خواب رود ونمازش باطل شود — آموزه‌ای از مفید است[1].

الکیمیاء . تهران : کتابخانهٔ دانشگاه ، نسخهٔ شمارهٔ ۸۷۶ .

این نامه‌ای فارسی منسوب به مفید است . آقابزرگ ، هجدهم ، ۲۰۰ ، به‌آن‌اشاره کرده است .

النکت الاعتقادیة ، ویرایش محمّد تقی دانش‌پژوه (تهران : اوّل ، ۱۳۲۴ هـ . ش) ؛ سزگین ، اوّل ، ۵۵۰ ، شمارهٔ ۵ ؛ نجف : الحکیم ، نسخهٔ (۱) ۹۹۸ ، به نام النکت فی العقائد الکلامیة الامامیة .

کتاب اصول عقاید خلاصه‌ای به‌صورت سؤال و جواب دربارهٔ پنج نکتهٔ اساسی کلام شیعه است : شناختن خدا و توحید ، عدل ، نبوّت ، امامت ، و معاد[2] . رساله با برهانی دربارهٔ وجود خدا آغاز می‌شود که به‌صورت مکالمهٔ باخوانَنده بیان شده است . خواننده را مؤلف از قبول این مطلب به‌راه می‌اندازد که در زمان

۱- رجوع کنید به اوایل فصل پانزدهم کتاب حاضر.

۲- این پنج اصل در بخش میانین کتاب اوائل مفید آمده‌است : توحید (ص ۲۴-۱۷) عدل (ص ۲۹-۲۴) ، نبوت (ص ۳۳-۲۹) ، امامت (ص ۴۴-۳۴) ، معاد (ص ۵۲-۴۵) ولی اینها به‌هیچ‌وجه طرح کلی اوائل را نمی‌سازد .

شریف مرتضی رساله های خودرا با پنج اصل بنا کرد که چهارتای اول آنها چنین است: توحید ، عدل ، نبوت ، و امامت. ولی اصل پنجم متفاوت می‌شود. در «اصول الاعتقادیهٔ» وی ، چاپ شدهٔ در نفائس المخطوطات ، چاپ اول (۱۹۵۴) ، دوم ، ۸۲-۸۱، این اصل پنجم «وعد و وعید» است. درجمل العلم و العمل وی ، ویرایش احمد الحسینی (نجف : الاداب ، ۱۳۸۷ هـ. ق) ؛ ص ۴۶-۴۵ ، اصل پنجم آجال و اسعار و ارزاق است.

پنج نکته‌ای که در النکت الاعتقادیة همراه با برهانی برای وجود خدا درآغاز آن آمده ، الگوی متعارفی در رساله های کلامی متأخر شیعه است. رجوع کنید مثلاً به علامهٔ حلی ، الباب الحادی عشر (تهران : مرکز نشرکتاب ، ۱۳۷۰ هـ. ق) ، که اعتقادنامهٔ رسمی شیعه است. ترتیب آن همچون ترتیب النکت است.

بوجود آمده یعنی حادث و بنابراین «ممکن» است. و به‌این نتیجه می‌رسد که یک «واجب‌الوجود» می‌بایستی وجود داشته باشد. «واجب» به‌این صورت تعریف شده: «آنچه برای هستی خود به‌چیزی نیاز ندارد و نمی‌تواند وجود نداشته باشد»[1]. صفات دیگر خدا از آن نتیجه می‌شود که او به‌وجودهای ممکن هستی می‌بخشد (موجب‌الوجود است)، و پس‌از آنکه ثابت شد که او هستی‌بخش است، لازم می‌آید که واجب‌الوجود باشد[2].

صرف‌نظر از النکت الاعتقادیة که تاریخ تحریر آن در اینجا مورد بحث است، مفهوم آفریده‌هایی به‌عنوان «ممکن‌الوجود» در کلام اسلامی پیش‌از غزالی دیده نمی‌شود. هم در النکت الاعتقادیة و هم در الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی، تعریف موجود ممکن، موجودی است که آغازی در زمان دارد. واشیاءِ مادّی، ازطریق برهان کلامیِ معروف مبتنی براینکه از ذرّه‌ها و عوارض زمانی ترکیب شده‌اند، ثابت شده است که آغازی در زمان دارند[3].

وجود واجب و ممکن در فلسفهٔ فارابی اصطلاحات کارآمدی هستند و او این مفاهیم را از منطق خود استخراج کرده است: واجب آن است که عدم وجود آن

۱- المفید (؟)، النکت الاعتقادیة، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه (تهران، اقبال، ۱۳۲۴ هـ ش)، ص ۱۰.

۲- همان کتاب، ص ۱۱.

۳- همان کتاب، ص ۴؛ غزالی، کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد (قاهره: المطبعة المحمودیة التجاریة، بی‌تاریخ)، ص ۱۸-۱۷.

غزالی مفهوم ممکن را در ص ۱۷ چنین تعریف کرده است: «مقصود ما از ممکن چیزی است که می‌تواند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، و از آن‌جهت وجود پیدا نمی‌کند که وجود آن به سبب ذاتش ضرورت پیدا نکرده است».

قابل تصوّر نباشد ، و ممکن چیزی است که چنین چیزی برای آن قابل تصوّر باشد[1]. بنابر طرز تصوّر فارابی از امکان و وجوب ذاتی ؛ یک موجود ممکن می‌تواند به‌صورت ابدی وجود داشته باشد، به‌شرط آنکه دائماً هستی خودرا از موجودی که به‌خود واجب است بگیرد. فارابی می‌گوید : « خدا علّت وجود هر چیز است ، بدین معنی که به آن هستی می‌بخشد و مطلقاً نیستی را از آن دور می‌کند : نه بدین معنی که پس از معدوم بودن چیزها تنها به آنها هستی می‌دهد »[2].

حدوث عالم همیشه در علم کلام مقدّمه‌ای برای اثبات وجود خدا بوده است. متکلّمی که کتاب النکت الاعتقادیة را نوشته ، یک دسته از اصطلاحات فلسفی (وجود ممکن وواجب) را به‌عاریت گرفته است، ولی ازروش اندیشهٔ فلسفی که این اصطلاحات ازآن بیرون آمده ، بهره‌برداری نکرده است. دلیل در النکت کلامی است و با پیرایهٔ فلسفی آراسته شده.

۱- الفارابی ، «عیون المسائل» ، در رساله‌های فلسفی فارابی ، ویرایش دیتریسی (لیدن : بریل ، ۱۸۹۰)، ص ۵۷ :

Alfārābī's philosophische Abhandlungen ed. F. Dietrici.

«بنابراین می‌گوییم که دوگونه هستی وجود دارد : (۱) آنکه در ذات او می‌توان اندیشید بی‌آنکه لزوماً پای وجود آن به‌میان‌آید -که‌آن را ممکن‌الوجود می‌نامند - و (۲) آنکه در ذات او بدون وجودش نمی‌توان اندیشید که آن را واجب‌الوجود می‌نامند. هرگاه چیزی ممکن‌الوجود باشد ، اگر او را معدوم فرض کنیم ، هیچ محالی پیش نمی‌آید. آن نمی‌تواند ، در هستی خود ، مستغنی از علتی باشد. و هنگامی که باید [وجود پیدا کند] به‌چیز دیگر وجودش واجب می‌شود. از اینجا نتیجه می‌شود که آن چیزی است که به‌خود ممکن‌الوجود است و به‌دیگری واجب‌الوجود. واین امکان یا ابدی است یا به‌زمان خاص محدوداست. و چیزهای ممکن نمی‌توانند در علت‌بودن و معلول‌بودن به‌صورت تمام‌ناشدنی پیش بروند. ونیز نمی‌توانند به‌دور چنین باشند. بلکه باید در یک واجب‌الوجود خاتمه پیدا کنند که موجود اول است». و فارابی می‌گوید که اولیت او زمانی نیست.

۲- همان منبع ، ص ۵۸ .

مفاهیم موجودِ ممکن و واجب، در هیچ جای دیگر از نوشته‌های منسوب به‌شیخ مفید دیده نمی‌شود. یقینی است که هیچ دلیلی براثبات وجود خدا در هیچ‌یک از آثاری که مطمئناً به‌دست وی نوشته شده وجودندارد، و بااین همه باید این مطلب‌را پذیرفت که وی دلیلی دراین خصوص داشته. زیرا وی دربارهٔ نکات‌ظریفی ازعلم کلام همچون ذرّه‌ها وعوارض زمانی به همان صورت بحث می‌کندکه متکلّمان از همان‌راه برای اثبات حدوث عالم سخن می‌گویند. با این همه. استعمال اصطلاح واجب‌الوجود به‌عنوان نامی برای خدا از طرف مفید بسیارنامحتمل می‌نماید، زیراکه وی درجای‌دیگر هیچ‌نشانه‌ای از علاقه‌مندی خود به‌اصطلاحات فلاسفه نشان نداده است.

بخشهای مختلف النکت الاعتقادیه که از عدل و نبوّت و امامت بحث می‌کند، باتعلیمات بیان شدهٔ به‌توسّط مفید درکتابهای دیگری که مطمئناً نوشتهٔ‌اواست، اختلافی ندارد. بااین همه در بخش آخرکتاب که به‌معاد مربوط می‌شود. تفاوتی به‌نظر می‌رسد. النکت «گواهی اندامها وجوارح» را ازحوادثی از روزقیامت دانسته‌است که «حقیقت دارند وهیچ‌مؤمنی دربارهٔ آنها شک نمی‌کند»[1]. ولی در اوائل المقالات، مفید شهادت جوارح را از طریق استعاره تفسیرکرده است[2].

کتاب النکت فی مقدمات الاصول، من املاء الشیخ الاجل المفید محمد بن النعمان الحارثی، رضی‌الله عنه و أرضاه. نجف: الحکیم. نسخهٔ شمارهٔ ۳۶۴.

باآنکه ابن شهرآشوب این عنوان را در فهرست خود آورده، دلایلی دردست است که باید دربارهٔ اصالت این‌نسخه شک‌کنیم. رساله باذکر این سؤال آغاز می‌شود که: نخستین وظیفه‌ای که خدا برای مردمان اخلاقاً مسئول معیّن‌کرده چیست، وخود درجواب گفته‌است که این نخستین تکلیف اثبات‌کردن وجودخدا ازطریق دلایل‌است. واین بیان‌کاملاً با وضعی که مفید درتوضیح روایت حضرت صادق(ع) گرفته واوّلین

۱ـ النکت الاعتقادیة، ص ۳۹-۳۸.

۲ـ اوائل، ص ۱۰۴-۱۰۳، که نزدیک پایان فصل نهم کتاب حاضر نقل خواهد شد.

وظیفهٔ انسان‌را شناختن خدا دانسته[1]، ونیزبا این‌نظر مفید که‌عقل برای رسیدن به‌یقین در معرفت و نتایجی که از آن متفرّع می‌شود نیازمند دستیاری وحی است ، تفاوت دارد[2].

علاوه براین ، تعریف خوب (الحَسَن) که در صفحهٔ سوم به‌صورت « آنچه هماهنگ باعقل‌است» ، و تعریف بد (القبیح) که درهمان‌جا به‌صورت« آنچه ناهماهنگ با عقل است » آمده ، آشکارا جنبهٔ عقلیگرانه دارد . مفید ، در نوشته‌های مطمئناً منسوب به‌او ، عقل را آخرین ملاك و معیار اخلاقیّت ندانسته است[3].

در صفحهٔ چهارم نسخه . خاصیّت دوام و بقا که اعراض فاقد آنند . به‌نام لَبث خوانده شده . درصورتی که در اوائل المقالات برای همین مفهوم لفظ بقاء آمده است[4]. در صفحهٔ ششم نسخه ، صفات بصیر و سمیع بودن خدا از زنده‌بودن او مشتق شده است . درصورتی که در اوائل المقالات این‌صفات از عالم‌بودن او اشتقاق پیدا کرده است[5]. وبالاخره درآخرین‌صفحهٔ نسخه، نویسنده دراین‌باره تردیدمی کندکه گناهکار مؤمن را ناجی بداند ، و می‌گویدکه این بستهٔ به‌خواست خدااست. در نوشته‌های یقنی مفید این‌اعتقاد اظهار شده‌که مؤمن مرتکب گناه کبیره سرانجام به‌فردوس داخل خواهد شد[6].

۱- به‌نقل خوانساری ، ص ۵۴۳ ؛ رجوع شود به‌اوایل فصل دوم کتاب حاضر.

۲- المفید ، اوائل ، ص ۱۱ ؛ نقل شدهٔ پس‌ازاین در اوایل فصل دوم کتاب حاضر.

۳- رجوع شود به‌اواسط فصل دوم کتاب حاضر.

۴- المفید ، اوائل ، ص ۷۸ ؛ نقل شدهٔ پس‌ازاین دراوایل فصل هشتم کتاب حاضر.

۵- همان کتاب ، ص ۲۰ ؛ نقل شدهٔ پس‌ازاین در اواخر فصل ششم کتاب حاضر.

۶- همان کتاب ، ص ۱۴ ؛ نقل شدهٔ در اوایل فصل دهم کتاب حاضر.

بخش اوّل

معتزلیگری

فصل اول

خلاصه‌ای از دو نظام

در بخش اول این کتاب از علم کلام شیخ مفید در مقایسهٔ با علم کلام عبدالجبّار سخن خواهیم گفت . کوشش خواهیم کرد تا اختلاف میان دیدهای ایشان را آشکار سازیم . واز منابع آموزه‌های مفید سخن گوییم ، ودلایل تاریخی یامنطقی عدم توافق وی را باعبدالجبّار بیان کنیم . درهرجا مفید دربارهٔ موضوعی که درخصوص آن میان معتزلیان بغداد و بصره اختلاف است ، نظری متمایل به اعتزال پیدا می‌کند ؛ تقریباً این نظر همیشه موافق بانظر معتزلهٔ بغداداست. بنابراین دلیل تاریخی برای بسیاری ازاختلافهای مفید با عبدالجبّار به سادگی آن می‌شود که در موضوع مورد نظر یک آموزهٔ معتزلی بغدادی وجود دارد که با وضع بصری آن متفاوت است . بدین ترتیب وظیفه‌ای که افزوده می‌شود ، غالباً عبارت ازآن است که از روی گواهی مفید یا عبدالجبّار یا اشعری معلوم کنیم که مکتب اعتزال بغداد در فلان موضوع چه نظری داشته است .

پیش از آنکه وارد جزئیّات شویم . سودمند چنان است که این فصل نخستین را به بیان دید خلاصه‌ای ازنظامها یاسیستمهای مفید وعبدالجبّار اختصاص دهیم. دراینجا تأکید بر انسجام درونی هر نظام است ، بدان منظورکه حقّ هر دو نظام چنانکه باید گزارده شود . نکاتی که بعدها از لحاظ شباهتها و اختلافها جدا جدا مورد بحث قرار خواهدگرفت . به‌صورت متفاوت درهریک از دونظام درکناریکدیگر قرارمی‌گیرند . هدف ما اکنون آن است که آموزهٔ مرکزی را در هر یک از دو نظام عرضه داریم و نشان دهیم که اجزاء دیگر هر نظام چگونه باآن وابستگی دارند .

نظام شیخ مفید

مرتّب کردن آموزه‌ها وتعلیمات مفید دریک نظام . بالضّروره ساختگی خواهد بود، چه آثار کلامی موجود او نشان می‌دهد که چنین نظم و ترتیبی به هیچ وجه از نکات اساسی مورد نظر او نبوده است. قسمت عمدهٔ نوشته‌های وی به شکل مجموعه‌هایی از سؤال و جواب است، و در این پرسش و پاسخها موضوعات فقهی و تاریخی و کلامی بدون نقشه درهم آمیخته شده است. تنها رساله از رساله‌های کلامی او که دارای نظم و ترتیب خاص است. اوائل المقالات است مشتمل برسه بخش: نخست. نکات اساسی و عمدهٔ اختلاف میان امامیّه و فرقه‌های دیگر، مخصوصاً معتزله (ص ۱۶ ـ ۲) ؛ دوم. بخش مفصّلتر دربارهٔ توحید و عدل و نبوّت و امامت ومعاد (ص ۵۲ ـ ۱۷)[1] ؛ و بالاخره سر فصلهای متنوّعی که بعضی از آنها نام « نکات لطیف علم کلام » دارد، و برحسب موضوع گروهبندی شده ولی ترتیب آنها مطابق نقشهٔ خاص نیست (ص۱۰۸ ـ ۵۳).

هسته مرکزی اعتقاد مفید که همهٔ آموزه‌های دیگر او به آن وابسته است. این است که هرکس باید به حضور یک امام معصوم منزّه از خطا در جهان معتقد باشد[2] در این اعتقاد پای چند مسئله به میان کشیده می‌شود. و سؤالاتی را پیش می‌آورد که خاطر مفید را به خود مشغول داشته بوده است. وی بخش بزرگی از نوشته‌های خود را به دفاع از جانشینی برحقّ امامت علی (ع) ویازده فرزند او اختصاص داده است[3].

مفید براین اعتقاد است که امامان از ارتکاب گناه مصون هستند. و همچنین از قصور در وظایف شرعی که ممکن است از سهو و غفلت در آن زمان که آنان متصدی امر امامت بوده‌اند حادث شود، درمانند[4]. مفید. با استناد به روایات، متمایل به این

۱ـ به پیش از این، ص ۶۲ حاشیهٔ شمارهٔ ۲ رجوع شود.

۲ـ اوائل، ص ۸ ؛ الفصول، ص ۴۰ـ۲۳۹.

۳ـ مثلاً به این آثار مفید رجوع شود: الارشاد، الأفصاح فی الامامة، و «المسائل الجرجانیة».

۴ـ اوائل، ص ۲۹، ۳۰.

اعتقاد ست که امام از همهٔ علوم و فنون و زبانها آگاهی دارد. ولی گفته است که این امر به هیچ وجه یک امر اساسی و ضروری در امامت به شمار نمی‌رود. در بعضی از موارد امام از آینده و از آنچه درضمیر بعضی از مردمان می‌گذرد خبر دارد، ولی مفید اصولاً درصدد اظهار این مطلب نیست که ائمه از غیب آگاهی دارند. چه این آگاهی از غیب را تنها مخصوص خدا می‌داند. گفته است که حتی احتمال آن می‌رود که امامی از حقیقت نهفته در موردی آگاه نباشد و در مورد خاص تنها از روی ظواهر قضاوت کند[۱]. امامان همچون دیگر مردمان آفریده‌های حادثند ودردوران زندگی همانند دیگران در معرض بیماری و آسیب قرار دارند. ولی بدنهای امامان از دنیارفته اکنون در بهشت جای دارد نه در گورهای ایشان[۲].

هر کس مکلّف است امام زمان خود را بشناسد. بنابرروایتی از امامیّه که مفید از صحّت آن به سختی دفاع می‌کند. هرکس ازدنیا برود وامام زمان خودرا نشناخته‌باشد، همچون کسی مرده که درروزگار جاهلیت می‌زیسته است[۳]. بنابراین توجّه به وحی‌الاهی که از طریق پیغمبر به مردمان می‌رسد، مطلقاً برای کسی که می‌خواهد به بهشت داخل شود، ضرورت دارد. اینکه امام زمان شیخ مفید درغیبت می‌زیست، اورا برآن داشت که کتابهایی در بارهٔ غیبت و دو مسئلهٔ خاصّ مربوط به‌آن بنویسد: یکی دلیل تأخیر بازگشت مهدی، و دیگری محفوظ ماندن معجزآسای او از پیری در ایّام غیبت[۴].

باآنکه عقل به‌یاری سمع (وحی) برای دست یافتن به‌نتایج درست ونخستین اصول مربوط به‌تکالیف اخلاقی نیازمنداست[۵]. باوجود این، ایمان شخص مؤمن باید معرفت عقلی

۱- همان کتاب، ص ۲۸-۳۰.

۲- همان کتاب، ص ۴٦-۴۵.

۳- المفید، خمس رسائل فی اثبات الحجة، نامهٔ دوم.

۴- همان منبع، در چند جا، الفصول، ص ۲٦۰.

۵- اوائل، ص ۱۲-۱۱.

واقعی وتاحدّی مبتنی بر عقل واستدلال بوده باشد. پذیرفتن حجیّت افراد وتقلید به کار نمی آید. زیرا آنچه کورکورانه پذیرفته شود به آسانی از دست می رود. امام غایب، مثلاً، از آنجهت تاکنون ظاهرنشده است که می داند اعتقاد بیشترین پیروان اومبتنی برتقلید است؛ و برچنین مردمی نمی توان اعتماد کرد[۱].

هرکس عاقل باشد، اخلاقاً موظف است که عقل خودرا همچون وسیله ای برای اثبات وجود خدا به کار برد. آن کس که بتواند عقل خود را در این خصوص به کار اندازد و چنین نکند، پیوسته در آتش مخلّد خواهد بود، چه او مؤمن راستین نیست[۲]. به کار انداختن عقل و استدلال در بارهٔ خدا به معرفت یگانگی او می انجامد. و این امر مستلزم پذیرفتن این اعتقاد است که خدا زنده وتوانا و دانای همه چیز وشنوا وبینا است و به چشم دیده نمی شود[۳]. ولی کسی را نرسد که از حدود قرآن وحدیث تجاوز کند وخدا را به نامهایی بخواند که مبنای آنها تنها عقل باشد[۴].

عقل به مدد وحی، نیز به نتایجی دربارهٔ عدل الاهی می رسد. خدا آفریدگان را آفرید و به خاطر خیر وصلاح خودشان خواستار فرمانبرداری و اطاعت آنان شد. خدا دراین جهان وجهان دیگر تنها برای خیروصلاح بندگان وآفریدگان خود عمل می کند[۵]. مفید، به پیروی از مکتب معتزلی بغداد، بر آن است که خدا بنابرحکمت ونه بنابرعدالت خود چنین عمل می کند. این ملاحظه در آموزهٔ «لطف» مفید مورد بحث قرارگرفته است. امامت نیزنمونه ای ازلطف الاهی است.

خدا هرگز به چیزی که بیرون از قدرت واستطاعت آفریدگانش باشد، فرمان

۱- الفصول، ص ۷۸.

۲- همان منبع، ص ۷۹.

۳- اوائل، ص ۲۳-۱۸؛ الفصول، ص ۳۸.

۴- اوائل، ص ۲۲.

۵- همان منبع، ص ۲۶-۲۵.

نمی‌دهد[۱] . هرگز خواستار آن نیست که کسی مرتکب گناه شود[۲] . امامیان دیگری که اعتقاد مخالف دارند. مؤمن واقعی نیستند. و نباید به آنان همچون مسلمانان واقعی نظر شود[۳]. مفید در سراسر کلام خود بر این اعتقاد است که خدا عادل و آدمی آزاد است. از این نظر به همان شدّت و قدرت دفاع می‌کند که معتزله از آن دفاع می‌کنند.

در روزهای آخر پیش از پایان یافتن جهان ، امام زمان باز گشت خواهد کرد تا حق‌وق خاندان علی(ع) و پیروان اورا استقرار بخشد . وخدا گروهی از نیکان وبدان را برای پرداختن به آخرین نبرد به زندگی باز خواهد گردانید . و خدا نیکان را بر بدان پیروز خواهد ساخت ، وسپس هردو دسته خواهند مرد تا آنگاه که رستاخیز نهایی برسد و همگان در روز قیامت دوباره برانگیخته شوند[٤] .

تا هنگام بازگشت امام دوازدهم . امامیّه مجاز و گاه مجبورند که در بارهٔ مذهب خود «تَقیّه» کنند . حقّ و وظیفهٔ تقیّه ، تمایل و اظهار انقیاد امامیّه را نسبت به امام غایب محدود و پوشیده نگاه می‌دارد[٥]. عمل به تقیّه باپیروی از روش خود امام غایب که برای حفظ حیات شخصی تاروز ظهور چنان می‌کند ، تأیید می‌شود.

در روز قیامت . پیامبر وامامان و پیروان راستین ایشان برای همهٔ مؤمنان وحتّی مرتکبان گناهان کبیره در میان ایشان شفاعت خواهند کرد . و آنان همه به بهشت راه خواهند یافت . تنها کافران پیوسته در آتش مخلّد خواهند بود[٦] .

تفصیلات و ارجاعات در بارهٔ آنچه دراینجا به صورت خلاصه بیان شده . در فصلهای آینده خواهد آمد . نکته‌ای که ذکر آن لازم است اینکه ، رأی و نظر عمدهٔ

۱ـ همان منبع ، ص ۲۵-۲٤ .

۲ـ المفید ، تصحیح ، ص ۲۰-۱۵ .

۳ـ المفید ، «السرویه» ، ص ٥٥ .

٤ـ اوائل ، ص ٥۰ .

٥ـ همان منبع ، ص ۹۷-۹٦ .

٦ـ همان منبع ، ص ٥۲، ٥۷ .

مفید ارتباطی باآموزهٔ امامت وضرورت شناختن امام زمانی دارد که شخص در آن زمان زندگی می کند . امام روزگار مفید مهدی منتظر (ع) بود .

نظام عبدالجبّار

در معرفی نظام عبدالجبّار ، نمی‌توان همیشه متکّی به تقسیماتی بود که خود وی به‌کار برده ، زیراکه تقسیمات وی از رساله‌ای به رسالهٔ دیگر تغییر می‌پذیرد . در شرح الاصول الخمسة ، پنج عنوان سنّتی معتزلی به‌کار رفته‌است (توحید ، عدل ، وعد و وعید ، منزلتی میان دومنزلت ، وامربه‌معروف ونهی‌ازمنکر) . ولی مؤلف آن رساله ، مانکدیم ، نوشته‌که تقسیمات درالمغنی تنها دواست : توحید وعدل ؛ و در مختصر الحسنی تقسیمات چهاراست : توحید ، عدل ، نبوّت ، وشرایع ـ که این آخرین مشتمل‌است بروعد ووعید . اسماء واحکام ، وامر به‌معروف و نهی ازمنکر. در المغنی ، عبدالجبّار نبوّت وشرایع را درذیل عنوان عدل آورده است ، زیرا چون خدا می‌داندکه صلاح ما مقتضی آن است که پیامبری را با قانون بفرستد ، مقتضی عدالت اواست که چنین کند[1] .

علی‌رغم این تفاوتهای در تقسیم ، در رساله‌هائی‌که باقی مانده ، یعنی المغنی ، شرح الاصول الخمسة ، و المحیط بالتکلیف ، یک موضوع ثابت مرکزی موجوداست که نقطهٔ مبدأ ثابتی به دست می‌دهد : و آن اینکه آدمی مکلف است برای شناختن خدا از عقل واستدلال خود مدد بگیرد[2] . همهٔ افعال دیگری که انسان اخلاقاً مکلّف به انجام دادن آنها است ، تنها زمانی معقول و درست خواهد بود که او خدائی را که چنین تکلیفی بردوش او نهاده است بشناسد. نکات عمدهٔ دیگری‌که درکتابهای عبدالجبّار ذکر آنها آمده ، همه مرتبط با یکی از سه عنوان این اعتقاد مرکزی است : معرفت واستدلال . خدا ، و تکلیف .

مسائلی‌که در زیر عنوان معرفت آمده ، برای اثبات حقّانیّت تعارض معتزلیان

۱ـ عبدالجبار ، شرح ، ص ۲۳-۱۲۲ .

۲ـ همان منبع ، ص ۳۹ ؛ المغنی ، دوازدهم ، ۹-۵ ؛ المحیط ، اول ، ۲۰ .

با تقلید است[1]. عقل، بدون مدد وحی، شایستگی آن دارد که آدمی را به یقین برساند[2]. این نظر در کلام عبدالجبّار جنبهٔ اساسی دارد.

عنوان دوّم اعتقاد مرکزی خدا است. نخست باید به یافتن دلیلی بر وجود خدا بپردازیم، که این دلیل بر پایهٔ حدوث عالم بنا شده است. هر چه حادث و نو پدید باشد به پدیدآرنده‌ای نیازمند است. استقرار نخستین مقدّمه عبدالجبّار را به بحث در مسائل طبیعی می‌کشاند: عرض، جوهر، ترکیب اجسام از ذرّات، حادث و قدیم. اجسام ناگزیر حادثند؛ چه هرگز از عوارض زمانی تهی نیستند[3].

پس از آنکه عقل به معرفت وجود خدا دست یافت، به آن می‌پردازد که صفاتی برای او قائل شود. وی توانا ودانا وزنده وشنوا وبینا وابدی است[4]. واز اینجا دو مسئله پیش می‌آید: یکی مسئلهٔ منطقی معنی اتّصاف به صفات است، ودیگری مسئلهٔ متافیزیکی چگونگی متّصف بودن خدا به این صفات[5]. عبدالجبّار مسئلهٔ اخیر را با پیروی از نظریّهٔ احوال[6] ابوهاشم جُبّائی حل کرده است.

صفات فعلی خدا، همچون مرید بودن وخشمگین شدن، امر کردن ونهی کردن[7]، و سخن گفتن[8]، جدا از صفات ذات او مورد بحث قرار گرفته است؛ زیرا صفات فعلی مستلزم درنظر گرفتن عدالت او است[9].

۱ـ شرح، ص ۷۴-۳۹؛ المغنی، جلد دوازدهم، چندین جا.

۲ـ همان منبع، دوازدهم، ۱۲۶-۶۹.

۳ـ شرح، ص ۱۲۲-۸۷.

۴ـ همان منبع، ص ۱۵۱-۸۲؛ المغنی، پنجم، ۲۰۴-۴۶.

۵ـ همان منبع، ص ۲۰۴-۱۶۰.

۶ـ شرح، ص ۲۰۰-۱۸۲.

۷ـ المغنی، ششم، بخش ۲، ۳۴۱-۱۰۴.

۸ـ همان منبع، هفتم، ۵۸؛ شرح، ص ۵۳۵.

۹ـ المغنی، بیستم، بخش ۲، ۲۳۷-۱۸۶.

نیز صفات سلبی خدا مورد توجّه قرار گرفته است. وی جسم و عَرَض و قابل رؤیت نیست، و شریک ندارد. به عبارت دیگر، خدا یگانه و مطلق است[۱].

قرار دادن تکلیف اخلاقی بر دوش آدمی مستلزم سه فرض اصلی است: وضع اخلاقی افعال، عدالت از جانب خدا، و آزاد بودن آدمی. این سه، با تقسیمات متعدّد آنها. مقولهٔ عدالت را تشکیل می‌دهد.

تحمیل تکلیف و امر بر آدمی باید به‌حقّ و عدل باشد. بنابراین باید ثابت شود که خدا صفت عدالت و حقّانیّت دارد، یعنی کار نادرست و باطل نمی‌کند. دلیل بر آنکه خدا بی‌عدالتی نمی‌کند، مبتنی بر بی‌نیازی است که در بخش مربوط به یگانگی او از آن بحث شده است. در آن بخش آمده است که خدا از آن جهت بیعدالتی نمی‌کند که به‌هیچ چیز نیاز ندارد تا بخواهد به‌آن برسد[۲].

چرا خدا آفریدگان را می‌آفریند؟ برای خیر آفریدگان آنان را می‌آفریند[۳]. و این امر مستلزم پاسخ گفتن به‌مسئلهٔ تحمّل رنج با ذکر آموزه‌ای در سودمندی و پاداش آن است[۴]. و از جانب انسان مسئله عبارت از بحث در ضامن اجرائی اوامری است که بر او بارشده است: پاداش و کیفر، یا «وعد و وعید»[۵].

مسئلهٔ اینکه پاداش تنها مخصوص مؤمن است، و مرتکب گناه کبیرهٔ توبه ناکرده و کافر از آن محروماند، به‌مسئلهٔ «اسماء و احکام» منجر می‌شود. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود چنین است: چه چیز اساس ایمان است، یا مخصوصاً، آیا یک گناه کبیره شخص را از گروه مؤمنان خارج می‌کند[۶].

۱- شرح، ص ۹۱-۲۳۱.
۲- همان منبع، ص ۳۱۶؛ المغنی، چهارم، بخش ۱، ۱۷۷ و بعد.
۳- همان منبع، یازدهم، ۱۱۶.
۴- همان منبع، سیزدهم، ۳۷۷، ۴۴۸-۵۶۸؛ شرح، ص ۵۰۳ و بعد.
۵- همان منبع، ص ۹۳-۶۱۱.
۶- همان منبع، ص ۷۱۸-۶۹۷.

امر ضروری دیگری برای وضع تکلیف اخلاقی ازجانب خدا بر آدمی، این است که انسان در فرمانبرداری از خدا یا نافرمانی‌کردن نسبت به او آزاد بوده باشد. و این بدان معنی است که آدمی خود پدیدارندهٔ افعال خویش است. باید پیش‌از آنکه مرتکب فعل شود، شایستگی و استطاعت انجام دادن آن را داشته باشد[۱].

نافرمانی تنها از خود انسان است. خدا نمی‌تواند چنان بخواهد که کسی نافرمانی کند، چه این برخلاف عدل الاهی است. آیا این درست وعادلانه است که خدا به‌آدمی فرمانی دهد که خود می‌داند که او اطاعت نخواهد کرد؟ به این پرسش عبدالجبّار چنین جواب داده است که هدف خدا از آفریدن آدمی آن نبوده است که بی‌مناسبت به او پاداش دهد، بلکه آن بوده است که فرصت انتخاب کردن چیزی را برای او فراهم آورد که وسیلهٔ رسیدن به پاداش است. اینکه خدا علم قبلی از آن داشته باشد که کسی چه انتخابی می‌کند، سبب تعیین قبلی آن انتخاب نیست[۲].

فرمان خدا ازطریق شایستگی، ونه به‌ضرورت، همراه بامدد ولطف اواست، واین لطف به‌معنای عاملی است که به‌یاری ضعف آدمی برمی‌خیزد وموانع را ازسرراه گزیدن فرمانبرداری از پیش پای او برمی‌دارد[۳]. چون وحی الاهی خودگونه‌ای از لطف است، به دنبال آن بحث از قرآن پیش می‌آید[۴]. سپس بخشی در بارهٔ نبوّت[۵] است و معجزهٔ پیامبر وعصمت یعنی محفوظ بودن او از گناه وخطا[۶]. و عبدالجبّار معیّن می‌کند که قرآن از چه لحاظ معجزه است[۷].

۱- همان منبع، ص ۳۹۰-۱۷؛ المغنی، یازدهم، ۴۰۶-۳۶۷.

۲- شرح، ص ۱۸-۵۱۱؛ المغنی، یازدهم، ۱۷-۴۰۶.

۳- شرح، ص ۲۵-۵۱۸؛ بحث کاملی دربارهٔ «لطف» در المغنی، سیزدهم، ۲۲۶-۳، آمده است.

۴- شرح، ص ۴۸-۵۲۷؛ المغنی، هفتم.

۵- همان منبع، پانزدهم، ۱۴۶-۷.

۶- همان منبع، ۳۱۶-۱۴۷؛ شرح، ص ۵۶۸، ۵۷۳، ۵۸۵.

۷- همان منبع، ص ۹۵-۵۸۶؛ المغنی، شانزدهم، ۴۰۶-۱۴۵.

درزیر عنوان وحی نیز فرصتی پیش می‌آید تادرباره مسائل شرعی وفقهی، همچون امر و نهی عام و خاص وحقیقت اجماع، و سیره نبوی به‌عنوان ملاك و معیاری برای رفتار، واستفاده از قیاس ورأی، وارزش خبر واحد بحث شود.[۱]

به مسئله لطف همچون وسیله‌ای برای کار نیک، اصل معتزلی «امر به معروف ونهی ازمنکر» پیوسته‌است[۲]. درمذهب عبدالجبّار به‌لطف به‌عنوان اصلی برای عمل نظر نمی‌شود، چه عبدالجبّار دردوره متأخّر اعتزال کتاب خودرا تألیف کرده بوده‌است. بحث درمسئله امامت، یعنی سمت شخصی که اصولاً مسئول امر به‌معروف و نهی‌ازمنکر است، در زیر همین عنوان آمده است. ضرورت وجود امام وصفات و راه‌گزینش او ذکر شده است[۳].

خلاصه آنکه نظام عبدالجبّار متمرکز در اطراف این اعتقاد است که انسان به‌التزام وتکلیف اخلاقی موظّف به استدلال برای شناختن خدااست. تفاصیل این نظام در فصلهای آینده که در آنها نظام عبدالجبّار با نظام مفید مورد مقایسه قرار می‌گیرد، روشنتر خواهد شد.

۱- شرح، ص ۸۵-۵۷۳؛ المغنی، هفدهم.

۲- شرح، ص ۷٤۱ و بعد.

۳- همان منبع، ص ۷٦۰-۷٤۹؛ المغنی، بیستم، بخش ۱: ۱۸-۱۱.

فصل دوم

تکلیف اخلاقی و نقش عقل

معتزلیان در معرّفی کردن اسلام به کافران ، میان علم و شناختی که ضروری و انکارناپذیر است ، با معرفتی که از طریق استدلال حاصل می‌شود وعقل برای پرداختن به آن یا غافل ماندن از آن آزاد است ، تفاوت قائل بودند . آنان براین اعتقاد بودند که خداشناسی معرفتی ازگونهٔ دوم است [1] . و به همین جهت با مسئلهٔ تکلیف ابتدایی آدمی برای کسب این معرفت روبرو بودند. این مسئله تعیین تکلیف ازجانب خدا برای آدمی است ، و خاستگاه آن نه از پژوهش فلسفی بلکه از مسئلهٔ اخلاقی و حتّی فقهی وضع فرد غیر مؤمن است [2] .

مفید کارخودرا ازملاحظهٔ وضع شخص بی‌ایمان آغاز نمی‌کند . وی بیشتر به مسئلهٔ ضرورت وجود یک امام در هر زمان توجّه دارد ، و به همین جهت هنگامی که ازآغاز تعهد اخلاقی و تکلیف سخن می‌گوید ، به عدم کفایت عقلِ بی‌دستیار و به ضرورت وحی اشاره می‌کند .

۱- دربارهٔ بعضی از ملاحظات مفید که بنابرآنها چنان می‌نماید که بصریان را متهم به مخالفت با این نظر می‌کند ، به ذیل پایان همین فصل مراجعه کنید .

۲- به این مطلب ی. فان اس ، در شناخت شناسی عضدالدین ایجی («فرهنگستان علم و ادب» ، جلد بیست و دوم ؛ ویسبادن : شتاینر ، ۱۹۶۶) ، ص ۱۶ ، اشاره کرده است .

J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī* ("Akademie der Wissenschaften und der Literatur," Vol. XXII; Wiesbaden : Steiner, 1966).

نخستین تکلیف آدمی

عبدالجبّار گفته است که نخستین وظیفهٔ آدمی استدلال کردن برای شناختن خدا است[1]. وی روانمی‌دارد که گفته شود نخستین‌وظیفهٔ آدمی شناختن خدااست، چه‌نخست باید از طریق استدلال وجود خدا شناخته شود[2].

از طرف دیگر، مفید می‌گوید که نخستین تکلیف انسان شناختن خدا است. در شرح حدیثی منسوب به حضرت امام جعفر صادق (ع) که بنابرآن معرفت و علم عبارت ازچهارچیز است (شناختن پروردگارت، شناختن اینکه برای‌تو چه‌کرده است دانستن اینکه ازتو چه می‌خواهد، و دانستن اینکه وظایفت را چگونه به‌انجام برسانی) مفید چنین می‌گوید:

«این تقسیم به‌علم و معرفتی مربوط می‌شود که دست‌یافتن به‌آن واجب است. زیراکه وظیفهٔ بنده آن است که پروردگار خود ـ جلّ جلاله ـ را بشناسد. و چون دانست که خدائی دارد، باید بداندکه او وی را آفریده است. و پس‌ازآنکه دانست که ساختهٔ اواست، باید نعمتهای اورا بشناسد. وچون نعمت‌اورا شناخت، باید شکرگزاراو باشد، و بداندکه خدا ازاو دراعمالش فرمانبرداری می‌خواهد. و چون تکلیف خود را در فرمانبرداری دانست، باید بداندکه چه افعالی ذمّهٔ اورا از دینی‌که نسبت‌به‌خدا دارد بری می‌کند، تاازآن‌راه بندگی‌خودرا نسبت به‌پروردگارش نشان‌دهد وشکرگزار نعمتهای او باشد»[3].

گفته‌اندکه معتزلهٔ بغداد نیز نخستین وظیفهٔ انسان را شناختن خدا می‌دانسته‌اند[4].

۱- شرح، ص ۳۹.

۲- همان منبع، ص ۷۲.

۳- خوانساری، ص ۳ ۵ ٤، به‌نقل ازکنزالفوائد ابوالفتح محمد بن علی الکراجکی.

٤- سلیمان‌بن محمدبن احمدالمحلی، «البرهان‌الرائق» (قاهره، مجموعهٔ میکروفیلمهای

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تکلیف چگونه دانسته می‌شود

اختلاف میان مفید و عبدالجبّار درخصوص نخستین وظیفهٔ آدمی ، به‌نگرشهای ایشان دربارهٔ قدرت عقل بدون دستیار و یاور ، مربوط می‌شود. نظرمعتزلیان آن بودکه آگاهی انسان از نخستین وظیفه‌اش مستقل از وحی برای او حاصل می‌شود.

عبدالجبّار تکلیف را «خواستن فعلی دانسته‌است که مایهٔ ناراحتی شخص مکلّف می‌شود»[۱]. درصورتی‌ابوهاشم جُبّائی آن‌را عبارت‌از «فرمان‌دادن به‌چیزی که‌مایهٔ ناراحتی مکلّف است» دانسته . عبدالجبّار توضیح داده است که چون به‌دقّت سخن گفته شود ، جوهر وظیفهٔ اخلاقی یا تکلیف عبارت‌ازخواست شخصی‌است که تعیین تکلیف می‌کند ، و معلوم کردن این که چه کس به‌انجام آن مکلّف است ، و شایسته کردن او برای انجام شرایطی است که برای عملی‌شدن خواست تعیین‌کنندهٔ تکلیف ضرورت دارد. به گفتهٔ وی ، ابوهاشم به‌صورت گسترده سخن گفته بوده است[۲] .

ولی سؤال این‌است : خدادرابتدا چگونه خواست‌خودرا برای فرد معلوم می‌کند؟ این آگاهی ممکن‌نیست ازطریق شریعت وحی شده به‌دست‌آید ، چه فرد هنوز معرفت و دانش لازم برای پذیرفتن شریعت را ندارد. مثلاً ، تاآن‌زمان که شخص نداندکه خدا عادل است و دروغ نمی‌گوید ، برای او استدلال کردن از روی قرآن بیهوده است .

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

نسخه‌های خطی یمنی ، شمارهٔ ۵۳) ، برگ ۶ پشت : کسانی که می‌گویند آن [یعنی معرفت] اکتسابی است ، دوگروهند : بعضی آن را نخستین وظیفه می‌داند. و این نظر جمهور آل‌البیت ـ علیهم‌السلام ـ است ، و آموزهٔ بغدادیان همچون ابوالقاسم بلخی ودیگران و ما نیز همین اعتقاد را داریم . گروهی دیگر می‌گویند که استدلال عقلی نخستین وظیفه است. این نظر نادرست است» .

۱ـ المغنی ، یازدهم ، ۲۹۳.

۲ـ همان منبع ، ص ۲۹۹.

آنچه این شخص می‌داند، آن‌است که خود قرآن ممکن است یک دروغ ساخته باشد[1].

چنانکه عبدالجبّار گفته‌است، علم عبارت‌از چیزی‌است که به‌ذهن وعقل دارندهٔ آن آرامش می‌بخشد[2]. خدا می‌تواند بعضی از اصول را در ذهن جای دهد که انسان نتواند منکر آنها شود. و چنین هم می‌کند، که از آن جمله است شکرگزاری در برابر نعمت، بیم‌دادن از گزند پیش‌بینی شده. و نیک‌بودن عمل نیک[3]. همهٔ اینها علم ضروری است که احتیاجی به‌برهان ندارد ودربارهٔ آنها اشتباهی پیش نمی‌آید.

زمانی آدمی به‌آن آغاز می‌کند که از خطر احتمالی که ممکن‌است به‌او برسد. هراسان شود. و می‌داند که تنها وسیلهٔ رهایی از این ترس و رسیدن به‌آرامش، یافتن راه رسیدن به‌علم درست از طریق استدلال است. این ترس از خارج، از طریق شنیدن تهدیدی که یکی به‌دیگری می‌کند، یا از طریق گوش دادن به سخنان مردمان حاصل می‌شود که یکدیگر را به‌بی‌ایمانی و کیفری که نتیجهٔ آن‌است بیم می‌دهند[4]. نخستین انگیزه برای این ترس می‌بایستی ازخارج بیاید، چه آزار وآسیبی که شخص از آن می‌ترسد با هرآزار وآسیبی که تا آن زمان آزموده است تفاوت دارد[5]. ولی پس‌از این نخستین القای ترس عقل خود آدمی شایستگی آن دارد که او را درگذرگاه دلایل وجود خدا و اینکه خدا پاداش دهنده و کیفر دهنده است قرار دهد.

فرایند استدلال عقلی سبب پیدایش علم ومعرفت و ایجاد یقین آرام‌بخش درشخص استدلال کننده است[6]. بنابراین، به‌گفتهٔ عبدالجبّار، نخستین تکلیف انسان، که از ترس ابتدایی حاصل آمدهٔ در ذهن ونه از طریق وحی موجود در قرآن یا سنّت فراهم

۱- شرح، ص ۴۰۱.
۲- المغنی، دوازدهم، ۱۳.
۳- شرح، ص ۴۸؛ المحیط، اول، ۱۸.
۴- شرح، ص ۶۸.
۵- المغنی، دوازدهم، ۳۸۷.
۶- همان کتاب، ص ۷۷ و بعد.

می‌آید . آن‌است که خودرا برراهی قراردهدکه اورا به‌این معرفت خدا رهبری کند[۱] .

در نظر مفید ، قدرت عقل بسیارکمتر از این است. وی گفته است :

« گفتار در آنکه عقل جدائی‌ناپذیرتر از سمع (وحی) است. ودراینکه تکلیف جز از طریق پیامبران درست نمی‌شود . امامیّه بر این امر اتّفاق دارندکه عقل در دانش خود و نتایج آن به‌سمع نیازمند است ، واز سمعی جدانیست که غافل را برچگونگی استدلال آگاه می‌کند. واینکه درآغاز تکلیف ونخستین پیدایش آن درجهان به‌پیامبری نیاز است ، واصحاب حدیث دراین‌خصوص باآنان موافقند. ولی معتزله و خوارج و زیدیّه را اعتقاد خلاف این است . و چنان می‌پندارندکه عقلها مستقلّ از سمع و توفیق عمل می‌کنند. چیزی که هست ، معتزلیان بغداد مخصوصاً به‌وجوب پیامبری درآغازتکلیف معتقدند و تنها در علّت‌آن باامامیّه اختلاف دارند. دلایلی‌می‌آورندکه امامیّه آنهارا قبول‌دارند وآنهارابرعلّت‌مخصوص‌خویش که‌پیشترذکرکردیم می‌افزایند»[۲] .

بنابراین ، به‌نظر مفید ، عقل علاوه برآنکه برای رسیدن به‌شناختن‌خدا ضرورت ندارد ، نمی‌تواند وسیلهٔ تحصیل معرفت خدا یا تکالیف اخلاقی شود .

۱- برای اختلاف میان سنیان غیر معتزلی دربارهٔ این مسئله ، رجوع کنید به‌فان‌اس ، ص ۲۷-۲۲۶ ، که می‌گوید : به‌نظر اشاعره ، هیچ امری بدون کلام صریح خدا نمی‌تواند باشد . ولی ، می‌گوید ، آموزهٔ آغاز اسلام چنین نبود ، چه درآن هنگام شق دیگری هنوز شناخته و مورد اعتراف نبود . ابوحنیفه گفت که اگر خدا پیامبری نفرستاده بود ، می‌بایستی از طریق عقل شناخته شود ـ که این آشکارا فرضی غیر واقعی است ، زیرا پیامبر فرستاده شده است. و هنگامی که آدمی دربارهٔ وجود خدا استدلال می‌کند ، ازفرمان او که عبارت از خواندن و ملاحظهٔ آیات است پیروی کرده است. از زمان ماتریدی ، متکلمان دو وضع اختیارکردند ، یکی وضع معتزله که ماتریدی نیز پیرو آن بود ، و دیگر وضع اشاعره.

۲ـ اوائل ، ص ۱۲-۱۱ .

و این اشاره است به اختلافی اساسی میان مفید و عبدالجبّار دربارهٔ به کار بردن عقل. در نظام عبدالجبّار، عقل برای استقرار بخشیدن به حقایق اساسی دین ضرورت دارد؛ در نظام مفید عقل برای آن است تا از این آموزه‌های اساسی که از طریق وحی الاهی استقرار یافته است، دفاع کند. این استفادهٔ دفاعی از عقل در سراسر کلام مفید، حتّی در آنجا که وی در خصوص دقیقترین نکات سخن می‌گوید، آشکار است. مثلاً، نظریّهٔ طبیعی عناصر چهارگانه در قرآن یا حدیث نیامده است. و مفید گفته است که علاوه بر آنکه برهان قابل اعتمادی بر ضدّ این تقسیم چهارگانهٔ عناصر نیامده، آن را مخالف با هیچ یک از توحید، عدل و وعد و وعید و نبوّت و شرایع نمی‌بینم[1]؛ و به همین جهت مفید این نظریّه را پذیرفته و در دنبالهٔ سخن خود گفته است که این نظریّه خود دلیلی بر وجود خدا و پروردگاری و حکمت و یگانگی او است. چنان می‌نماید که هماهنگی این نظریّه با آموزهٔ وحی شده بیش از براهین مثبت سبب آن بوده است که مفید این نظریّه را بپذیرد.

ادّعای مفید بر اینکه معتزلیان بغداد طرفدار بخشی از نظر او دربارهٔ ضرورت وحی هستند، مایهٔ حیرت است. بلخی این را قبول دارد که تقلید، در آن صورت که درست باشد، می‌تواند منبع علم و معرفت صحیح شود[2]، و در این مورد هم با عبدالجبّار مخالف است و هم با مفید. ولی وی، همچون بصریان، بر این عقیده است که آدمی نخست از طریق

۱- همان منبع، ص ۸۴. رجوع کنید به پس از این: اواسط فصل هشتم، با اصلاحی که در آنجا نسبت به متن صورت گرفته است.

۲- م. هورتن، مسئلهٔ فلسفی پژوهش کلامی در اسلام (بون: هانشتاین، ۱۹۱۰)، ص ۲۵۵، درضمن شرح ابن المرتضی، «البحر الزخار» (نسخهٔ برلن: گلازر ۲۳۰، آلوارت ۴۸۹۴)، برگ ۳۰ پشت. این کتاب بیشتر عبارت از فقراتی است که از «البحر الزخار» ترجمه شده.

M. Horten, *Die philosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam* (Bonn: Hanstein).

عمل کردن طبیعی ذهن و عقل خود مسئولیّت اخلاقی پیدا می‌کند: به‌تدریج که به‌سن بلوغ نزدیکتر می‌شود. نیاز به شکرگزاری نسبت به‌آفریدگار را ـ اگر وجود داشته باشد[1] ـ احساس می‌کند. این اندیشه وی را در راه استدلال کردن دربارهٔ هستی خدا می‌اندازد. و با آنکه بلخی نیز گفته است که نخستین تکلیف آدمی شناختن خدا است، وی بدون شک این شناختن را فراگیرندهٔ وظیفهٔ استدلال کردن برای هستی خدا نیز می‌دانسته است.

ولی بغدادیان، نسبت به‌ضرورت کارایی فرایند استدلالی که بدین‌گونه آغاز شده باشد، اعتماد کمتر داشتند. اشعری به‌این اختلاف میان بصریان و بغدادیان اشاره کرده است: درصورتی که بصریان براین عقیده بودند که استدلالِ عقل را درراه خود ناگزیر به‌معرفت می‌رساند، «بعضی از بغدادیان» بر آن بودند که عقل به‌صورت ناگزیری به‌چنین نتیجه نمی‌رسد، ولو اینکه شخص اندیشنده. پس از آنکه به‌استدلال آغاز کرد از آن‌پس الزام اخلاقی دارد و مکلّف است[2]. این بغدادیان به‌وضع مفید نزدیکترند. ولی نه از آن لحاظ که خود وی مدّعی آن بوده است. مفید مدّعی آن بود که بغدادیان در ضرورت وحی در آغاز تکلیف اورا تأیید می‌کنند، نه در نتیجهٔ استدلال.

یک توضیح ممکن آن‌است که بگوییم مفید یک معتزلی گمنام ازمکتب بغداد را به‌نام ابوالحسن احمد بن علیّ الشّطَوی، معروف به بوقَه (متوفّی در ۲۹۷/ ۹۰۹-۱۰) درنظر داشته که می‌گفته‌است تحقیق عقلی تنها زمانی سبب رسیدن به‌یقین‌می‌شود که درمورد امور مربوط به‌این جهان به‌کاررود. پژوهش دربارهٔ خدا وامور غیبی. همچون امکان معذّب بودن در آتش، غیرقطعی است، و بنابراین انسان الزامی به‌استدلال درخصوص

۱ـ همان کتاب، ص ۲۵۷، ضمن نقل برگ ۳۷ رو. نیز رجوع کنید به فان اس، ص ۳۲۱.

۲ـ مقالات، ص ۴۸۱-۸۲.

شناختن خدا ندارد[۱]. و ممکن است که وضع گروهی درداخل مکتب بغداد چنین می‌بوده باشد. به‌هرصورت، مفید در این که ادعا کند هر معتزلی که از عقلیگری گستاخانهٔ مکتب بصره انحراف پیدا کرده طرفدار اوست، بسیار سریع عمل می‌کرده است.

شالودهٔ تکلیف

تاکنون بحث ما در این خصوص بود که وظیفهٔ اخلاقی و تکلیف چگونه شناخته می‌شود. عبدالجبار می‌گفت که این تکلیف بدون مدد وحی شناخته می‌شود، و مفید می‌گفت که این شناخت فقط با یاری وحی به‌دست می‌آید. ولی در زیر مسئلهٔ شناختن تکلیف مسئلهٔ اساس و شالودهٔ آن قراردارد: آیا وظیفهٔ اخلاقی بر طبیعت و ماهیت اشیاء متکی است یا بر فرمان خدا تکیه دارد؟

پاسخ معتزله آشکارا درجانب آن است که مبنای خیر و شر و حُسن و قُبح را طبیعی بدانند. به‌گفتهٔ عبدالجبار، اصول اساسی اخلاقی (اینکه ظلم بد است. و اینکه دروغی که هیچ هدف سودمند نداشته باشد و از گزندی بیم ندهد بد است، و اینکه به‌کسی فرمان بدی کردن دادن بد است. واینکه به‌کسی فرمان انجام‌کاری بیرون ازحدّ استطاعت او دادن بد و قبیح است)، بالضروره شناخته‌اند. داوریهای عملی اخلاقی از ترکیب‌کردن یک اصل ضروری شناخته شده با علمی مکتسب حاصل می‌شود[۲]. ولی عقل، که تنها با اصول ضروری شناخته تأیید شده باشد، همهٔ سیاهها و همهٔ نتایج افعال آدمی را نمی‌شناسد. مثلاً اگر عقل به‌خود واگذاشته شود، ممکن است زناکردن

۱- دربارهٔ شطوی رجوع کنید به فان اس، ص ۳۳۲؛ ابن‌المرتضی، ص ۹۳؛ خطیب بغدادی، چهارم، ۳۰۸. وضع شطوی به شکل اعتراضی بر آموزهٔ عبدالجبار است در المغنی، دوازدهم، ۶۰-۶۲.

۲- المغنی، ششم، بخش اول، ۶۴-۶۳. بیان عبدالجبار دربارهٔ اندیشهٔ مندرج در آخرین جمله چنین است: «هیچ گونه‌ای از شر نیست که بر پایه‌ای که شر و بدبودن آن بالضروره شناخته‌است، متکی نباشد. بدان سان که می‌توان‌برای هرچه به‌اکتساب شناخته می‌شود، آن‌را پایه و اساس قرارداده».

را خوب و نماز خواندن را بد بداند. عبدالجبّار آنگاه به‌آوردن خلاصه‌ای از نقش و وظیفهٔ وحی پرداخته و چنین گفته است:

«آنچه وحی در بارهٔ حسن و قبح این اعمال به ما می‌گوید، چیزی جز آن نیست که عقل خود ما، درصورتی که کاملاً معرفت داشته باشیم، به‌ما خواهد گفت. چه اگر از طریق عقل بدانیم که برای ما در نماز سود فراوان است، و اینکه مارا به‌انجام‌تکلیف رهبری می‌کند و بنابر آن شایستهٔ پاداش می‌شویم، به‌حکم عقل‌خواهیم دانست که‌انجام دادن آن بر ما واجب است. واگر بدانیم که زناکاری مایهٔ آسیب و زیان است، به‌حکم عقل آن را شرّ و قبیح خواهیم دانست. بنابراین می‌گوییم که وحی چیزی را خوب یا بد نمی‌کند... چه تنها نشان دهندهٔ هرچیز است به‌همان صورتی که هست، و چنان نیست که آن‌چیز به‌وسیلهٔ این نشان دهنده خوب یا بد شود. و نیز علم وابستهٔ به‌شیء است به‌همان صورت که هست؛ شیء در نتیجهٔ پیدا شدن علم نسبت به‌آن چنان نمی‌شود. ونیز چنین است درمورد حدیث صحیح. بنابراین، گفتن‌اینکه عقل یا وحی چیزی را خوب یا بد «می‌کند»، تنها بدین معنی درست است که نمایندهٔ واقعیّت خوب یا بد بودن آن چیز است»[1].

بدین ترتیب معلوم می‌شود که از دیدگاه عبدالجبّار بعضی از افعال، مستقلّ از فرمان خدا، بد یا خوب است. وحی به‌چیزها وضع و حال اخلاقی نمی‌بخشد، بلکه وضعی را که دارند نمایش می‌دهد و آشکار می‌سازد. ونیز به‌همین‌جهت است که عبدالجبّار توانسته است بگوید که خدا قدرت بدکردن دارد ولی بد نمی‌کند[2].

در طرف مقابل این وضع، نظر اشعری است مشعر بر اینکه چون خدا تابع

۱- همان منبع، ص ٦٥-٦٤.

۲- همان منبع، ص ۱۲۷.

هیچ قانونی نیست . هیچ کاری که خدا می‌کند نمی‌تواند بد باشد[1] . افعال از آن جهت بد یا خوب است که خدا تصمیم می‌گیرد که آنها بد یا خوب‌بند[2] .

مفید به‌صورت صریح نظر خود را دربارهٔ اساس و مبنای خوب و بد اخلاقی اظهار نکرده است . ولی از آنچه به‌شکل ضمنی گفته معلوم می‌شود که به‌صورت کامل با هیچ‌یک از این دو طرف متقابل موافق نیست. این گفتهٔ وی که وحی در نخستین تعیین تکلیف اخلاقی برای فرد ضرورت دارد و استقرار تکلیف اخلاقی در جهان چنین بوده[3] احتمالاً بدین معنی است که هیچ فعلی به‌خودی خود خوب یا بد نیست ، ولی بیشتر از این محتمل این معنی است که عقل در تشخیص خوب از بد ضعیف است و به مدد وحی نیاز دارد.

اینکه احتمال معنی دوم بیشتر است ، از ارجاعات پراکنده‌ای که به این موضوع شده به‌دست می‌آید. مفید ، درشرحی که براین حکم فقهی ابن‌بابویه که: هرچه به‌صراحت حرام نشده باشد مباح است نوشته ، گفته است که بعضی از چیزها ، همچون ستمگری وسفاهت وسبکسری ، به‌حکم عقل محظور است ، ولی درعمل وپس از استقرار شرایع ، به‌جای عقل ، شرع ملاك ممنوع بودن یا نبودن چیزها وکارها شده است . بنابراین

۱ـ الاشعری ، «کتاب اللمع» ، در: ر. مکارتی ، علم کلام اشعری (بیروت: چاپخانهٔ کاتولیکی ، ۱۹۵۳) ، ص ۷۱ ، شمارهٔ ۱۰۷ .

R. McCarthy, *Lhe Theology of al-Ashʿarī* .

۲ـ مکارتی ، ص ۲٤۱ ، درضمن نقل شمارهٔ ۱۹ از اصول عقاید اشعری در مقالات و شمارهٔ ۲۰ در الابانهٔ وی. دروغ گفتن حالتی خاص است. اشعری می‌گوید که اگر خدا دروغ گفتن را خوب اعلام می‌کرد ، آنگاه دروغ گفتن خوب بود («اللمع» ، ص ۷۱ ، شمارهٔ ۱۷۱) . هرچند درآن صورت هم خدا نمی‌توانست دروغ بگوید (همان منبع ، ص ۷۲ ، شمارهٔ ۱۷۲ ، و ص ۷٤ ، شمارهٔ ۱۷۹).

۳ـ رجوع شود به پیش از این ، صفحهٔ ۸۳ .

هر چیز که به‌صورت خاص ممنوع نشده باشد مباح است[۱]. و مفید دقیقاً از این نتیجه پیروی می‌کند. و حتّی استفادهٔ از قیاس را در گسترش ممنوعیّت در آن سوی چیزی که شرعاً معیّن شده، خلاف شرع می‌داند.

بنابراین مفید با گام اوّل عبدالجبّار توافق دارد: و آن اینکه بعضی از اصول اخلاقی کلّی مستقلّ از وحی شناخته شده است. ولی آنچه باقی می‌ماند این است که اگر به این امر تسلیم شویم که ظلم به صورت مطلق شرّ و قبیح است، آیا فلان عمل خاص می‌تواند به‌خودی خود عنوان ظلم پیدا کند. یا اینکه ظلم بودن و نبودن آن تنها با تصمیم وامر خدا معلوم می‌شود.

در «جوابات ابی‌اللیث الأوانی» این پرسش طرح شده است که آیا خدا می‌تواند یک خوب را بد یا یک بد را خوب کند. مفید به این پرسش پاسخ داده است که چنین سؤالی نامعقول است و تنها کسی می‌تواند آن را طرح کند که نسبت به ماهیّت واقعی امور و اشیاء جاهل باشد. ولی نکتهٔ موجب پیدایش این سؤال آن بود که بعضی از قوانین و مقرّرات شرعی الغا شده است. آیا با این نسخ یا الغا یا از عمل انداختن نخستین دستور دینی. بد به‌خوب یا خوب به‌بد تغییر یافته است؟ مفید توضیح می‌دهد که خدا ممکن است فرمان دهد که عملی که در زمان گذشته خوب بوده، در زمان آینده بد محسوب شود، یا برعکس، زیرا که با تغییر اوضاع و احوال، ممکن است چیزی که بیشتر سودمند بوده از این پس زیانبخش باشد. ولی، به گفتهٔ وی، چنین کیفیّت به‌امور و افعالی مخصوص است که دلیلی عقلی بر خوبی یا بدی آنها وجود ندارد[۲].

۱ـ المفید، کتاب شرح عقائد الصدوق أو تصحیح الاعتقاد (که پس از این با لفظ تصحیح به‌آن ارجاع خواهد شد)، ص ۶۹.

۲ـ المفید، «جوابات ابی اللیث الاوانی»، سؤال شمارهٔ ۳۰؛ دربارهٔ عناوین مختلف این کتاب به پیش از این، شمارهٔ ۲؛ از آثار مفید رجوع کنید. از آن پس به آن به‌صورت «العکبریة» اشاره خواهیم کرد.

سپس درضمن توصیف چنین افعال ، مفید می گوید :

مثلاً درمورد حرمت زنا و ربا . هیچ شکّی در آن نیست که درهمهٔ شرایع چنین بوده و هیچ پیامبری حکم مباح بودن آنها را نیاورده است. زیانبخشی این دوعمل بر هرکسی که عقل داشته باشد آشکار است[۱].

ممکن است بعضی دراین‌باره تردید کنند که آیا گزند زناکاری و رباخواری در برابر عقل آشکاراست . عبدالجبّار درمورد زنا مردّد است ، ولی نکتهٔ اساسی مورد توجّه مفید چنین نیست. دلیل عمدهٔ وی آن‌است که زناکردن و ربا خوردن در هر شریعت مثبتی حرام شده ، و تنها به‌صورت گذران اشاره کرده است که زیانمند بودن آنها بر عقل آشکار است.

مفید در دنبالهٔ بحث گفته است که شرابخواری هرگز مجاز نبوده است. در تأیید این مطلب روایاتی را از امامان نقل می کند و به‌نتایج زیانبخشی که از شرابخواری حاصل می‌شود وتجربه و قرآن گواه بر آنند استناد می‌جوید. وامّادرمورد حرمت خوردن گوشت فیل و بوزینه و خرس چنین می‌گوید :

از حرام بودن آنها در همهٔ ادیان آگاهیم. وآن اندازه علم و اطّلاع نداریم تا بتوانیم از وضع مردمان عاقل پیش‌از استقرار قوانین دینی در برابر این امر اظهارنظر کنیم. اگر هم چنین علم و اطّلاعی را می‌داشتیم ، می‌بایستی دربارهٔ حرام بودن یا مباح بودن تأمّل کنیم ، چه عقل نمی‌تواند حکم به‌خوب یا بد بودن صادر کند[۲].

۱- همان جا.

۲- همان جا. دربارهٔ حرمت گوشت فیل و بوزینه ، رجوع کنید به کلینی ، الفروع من الکافی ، ویرایش علی‌اکبر غفاری (تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۷۹-۱۳۷۷ هـ ق)، ششم ، شمارهٔ ۱٤ . خرس درحدیثی درص ۲٤٥ ، شمارهٔ ۳ ، آمده که درآن گوشت همهٔ درندگان حرام معرفی شده است.

آشکارا می‌بینیم که حالت قومی بدون شریعت وحی شده در نظر مفید یک حالت غیر واقعی است. و او در آن نمی‌کوشد تا چنین حالتی را توهّم کند وسپس دربارهٔ امری تنها بر پایهٔ عقل تصمیم بگیرد.

از طرف دیگر، مفید همچون عبدالجبّار گفته است که خدا می‌تواند ستم کند ولی چنین نمی‌کند. وی مُجبِّره را مخالف این نظر می‌داند[۱]. مخالف بانظر اشاعره که معتقد بودند خدا نمی‌تواند کار بد کند، مفید بر آن است که بعضی از کارها ممکن است به‌خودی خود و بدون تصمیم و امر خدا ظالمانه باشد.

خلاصه آنکه، چنان به‌نظر نمی‌رسد که مفید دربارهٔ شالوده واساس خوب وبد یا نیکو و زشت به‌جدّ اندیشیده باشد. چون خدا عملاً وضع اخلاقی افعال را با واجب کردن بعضی و حرام کردن بعضی دیگر به‌میانجیگری پیامبر و امامان معیّن کرده است، تحقیق دربارهٔ قدرت عقل محض و ماهیّت اشیاء پیش از استقرار شرایع به‌نظر مفید امری غیر واقعی می‌رسیده است.

خلاصه

نتایج را می‌توان درجوابی که به سه سؤال داده‌می‌شود خلاصه کرد. نخستین تکلیف آدمی چیست؟ مفید می‌گوید که آن شناختن خدااست؛ عبدالجبّار آن‌را استدلال کردن برای شناختن خدا می‌داند.

چگونه این نخستین تکلیف شناخته می‌شود؟ مفید می‌گوید که انسان تنها به مدد وحی می‌تواند آن‌را بشناسد؛ عبدالجبّار می‌گوید که این معرفت به‌صورت طبیعی برای عقل آدمی فراهم می‌آید و تنها راهی است که اورا از ترس می‌رهاند.

۱ـ اوائل، ص ۲۳. مفید همچنین نظام را از مخالفان این نظر معرفی کرده است. نظام برآن بود که خدا نمی‌تواند جز آنچه نیک‌ونیکو است انجام‌دهد. چه اگر چنین نباشد دلیل بر نقصی بر او است. رجوع کنید به الاشعری، مقالات. ص ۵۵۰.

شالودهٔ این تکلیف چیست؟ آیا طبیعت و ماهیّت اشیاء است یا فرمان خدا است؟ عبدالجبّار می‌گوید که آن بر طبیعت اشیاء بنا شده است؛ مفید چیزی نمی‌گوید. ولی فحوای گفته‌های وی آن است که بعضی از افعال که عقل آنها را خوب یا بد می‌داند. به‌طبع چنین هستند و نه بدان جهت که خدا آنها را چنین معرّفی کرده است. ولی این مسئله که در نظر معتزله بسیار مهم بود؛ برای مفید اهمیّت فراوان نداشت.

ذیل: علم ضروری

اغلب معتزلیان، ونیز مفید؛ میان علم ضروری که بدون تلاشی از طرف شخص در ذهن و عقل او حاصل می‌آید و شک کردن و انکار به آن راه ندارد. و علم مکتسب که از طریق گوش دادن به وحی یا از راه استدلال خود شخص حاصل می‌شود؛ تمایز می‌گذارند. باوجود این؛ بعضی از مطالبی که مفید دربارهٔ آنچه معتزلهٔ بصره از لحاظ علم ضروری معتقدند گفته است. گمراه کننده است. مفید می‌گوید:

من می‌گویم که شناخت خدا اکتسابی است؛ و چنین است شناخت پیامبرانش و هرچه غایب و نادیدنی باشد. و هیچ اجباری برای شناختن هریک از این چیزها که یاد کردیم نیست. مذهب بیشتر امامیّه و معتزلیان بغداد چنین است و اعتقاد معتزلهٔ بصره و مُجَبِّرَه و حشویّه از اصحاب حدیث خلاف این است[1].

در قسمت متأخّرتری از همین کتاب. شیخ مفید مطالب را اندکی گسترده‌تر بدین صورت آورده است:

من می‌گویم که علم پیدا کردن نسبت به خدا ـ عزّوجلّ ـ و پیامبرانش (ع) و به‌درستیِ دینی که پسندیده است وعلم به هرچه حقیقت آن به حواس دریافت نمی‌شود یا شناخت آن بی‌واسطه و فطری نیست. بلکه از طریق گونه‌ای از

۱ـ اوائل، ص ۲۷.

قیاس حاصل می‌شود ؛ نمی‌تواند ضروری باشد . و جز از طریق اکتساب به‌دست نمی‌آید. به‌همین‌گونه . علم پیداکردن به‌آنچه باید از طریق حواس معرفت نسبت به‌آن حاصل شود، از طریق قیاس میسّر نیست، و نیز نمی‌توان آنچه را که علم آن فطری و بدایی است، به میانجیگری قیاس شناخت ونسبت به‌آن معرفت پیداکرد.

پیش از این در این باره سخن گفتیم ، و در همان جا چیزی برای روشن شدن مطلب أفزودیم. این مذهب گروه بغدادیان از معتزله است که معتزلیان بصره و مشبّهه و اهل قَدَر و مُرجِئَه باآن مخالفند[1].

چون گفتهٔ مفید را به معنی آشکار آن در نظر بگیریم ، باید گفت که ادّعای وی برضدّ بصریان درست نیست . چه آنان یقیناً براین اعتقاد بودندکه انسان باید معرفت خدارا ازطریق استدلال به‌دست‌آورد. درگفتهٔ وی تسامحی وجوددارد. به‌احتمال‌قوی سخن وی دربارهٔ جهان دیگر است نه درخصوص این دنیا ، و دراین مورد ازابوالقاسم بلخی تأثیر پذیرفته بوده است که بنا بر نظر وی شناختن خدا . حتّی در جهان دیگر ، به‌صورت نظری و اکتسابی خواهد بود. نظر بلخی آن بوده است که هر چه به‌طریق نظری شناخته شود ، نمی‌تواند اضطراری و ضروری باشد . و بالعکس[2] . بنابراین ، چون انسان خدارا در این جهان ازطریق عقل می‌شناسد ، درجهان دیگرهم ازهمین راه اوراخواهندشناخت. بصریان‌چنان‌معتقدبودندکه دربهشتْ خدا وسیلهٔ معرفت ضروریِ (یعنی آنچه از طریق تلاش وکوشش آدمی به دست نمی‌آید) خویش را برای انسان فراهم می‌آورد.

ولی بصریان برآن بودندکه در این دنیا آدمی معرفت خود را از طریق عقل و استدلال به‌دست می‌آورد. حتّی جاحِظ . که می‌گفت آدمی بالضّروره خدارامی‌شناسد

۱- اوائل ، ص ٦٥-٦٤.

۲- عبدالجبار ، شرح ، ص ٥٧ .

ازاین کلمهٔ بالضّروره معنای کاملاً متفاوتی را درنظرداشته‌است: این معرفت ضروری معرفتی نیست‌که خدا در انسان به‌وجود آورده باشد، بلکه چیزی است‌که از قرآن حاصل می‌شود و بنابراین نمی‌توان آن‌را منکر شد[1]. برهانی از بصریان برضدّ بلخی آن بودکه معرفت‌انسان نسبت‌به‌خدا دربهشت نمی‌تواند نظری واستدلالی‌باشد، چه‌استدلال ونظر مستلزم تلاش عقلی است‌که اهل بهشت از چنین تلاش وکوششی معافند. جواب بلخی آن بودکه مردم بهشت بی‌رنجی نتایج استدلالی راکه در زندگی پیشین خود به‌آن رسیده بودند به‌خاطر می‌آورند[2].

مفید، هماهنگ بانظر بلخی، برآن است‌که مردمان درجهان دیگر «درعقلهای خود مأمور به‌درستکاری‌هستند»[3]. ولی‌این بدان‌معنی‌نیست که اهل‌بهشت مکلّف‌هستند دلیل این اختلاف آن است‌که «تکلیف» به‌معنی «تحمیل‌کردن چیزی است‌که برای طبیعت آدمی همچون باری است و انجام دادن آن با دشواری همراه است»[4]. می‌توان گفت‌که معنی جمله آن است‌که مردمان بهشت مأمورندکه نتایج پژوهشهای خود را در زندگی دنیا به‌خاطر آورند، ولی، چنانکه بلخی گفته است، این یادآوری همچون باری بردوش آنان سنگینی نمی‌کند. امّا، به‌معنای وسیعتر، وضع مفیدباوضع بلخی ازاین‌جهت تفاوت داردکه مفید یاری وحی را در پژوهش نخستین برای ذهن وعقل لازم می‌دانسته است.

و امّا برای اهل دوزخ، مفید می‌گویدکه آنان در زیر شکنجه و سختی و عذابی قراردارندکه سنگینی‌بارتکلیف‌نیکی‌کردن وازبدی‌دوری‌جستن باسنگینی‌آن‌به‌هیچ‌وجه قابل مقایسه نیست. و در این مورد نیزگفته است که با معتزلیان بغداد موافقت دارد

۱- فان اس، ص۱٤۱.
۲- شرح، ص ۵۸.
۳- اوائل، ص ۶۷.
٤- همان جا.

و مخالف با معتزلیان بصره است [۱].

عبدالجبّار نیز گفته است که اهل بهشت مکلّف به تکلیفی نیستند [۲]، و دلیلی که آورده همان دلیل شیخ مفید است. و نیز گفته است که چون آزادی شخص شرط اساسی وضع تکلیف است [۳]. اهل دوزخ مکلّف به هیچ تکلیفی نیستند.

بنابراین مفهوم «تکلیف» در نظر شیخ مفید اندکی با نظر عبدالجبّار اختلاف دارد، بدین معنی که عبدالجبّار آزادی شخص را شرط لازم آن می‌داند. و این بدان معنی نیست که مفید واقعاً می‌خواهد کسی را که آزاد نیست زیر بار تکلیف قرار دهد. مفید هرگز چنین نمی‌گوید. اشاره‌ای که به این نکته شد بدان جهت نبود که دو مفهوم تکلیف در نزد این دو متکلّم در کاربرد عملی بسیار با یکدیگر متفاوت است، بلکه بدان جهت که اظهار نظرهای شیخ مفید دربارهٔ معتزلیان بصره، نه تنها در مورد علم ضروری بلکه در مورد تکلیف نیز، گمراه کننده است. این اظهار نظرهای مفید نتیجهٔ نفوذ یکی از معتقدات بلخی در شیخ مفید بوده است.

۱- همان جا.

۲- المغنی، یازدهم، ۲۹۷.

۳- المحیط، اول، ۱۱۰.

فصل سوم

مصلحت آدمی و لطف الاهی

در آخرین فصل دیدیم که خدا برعهدهٔ مردم تکلیف نهاده است. اکنون بحث در خصوص هدف خدا از وضع این تکلیف است. ازدیدگاه مُجَبِّره، هدف خدا در آفرینش پاداش‌دادن به دوستانِ انتخاب خویش و کیفردادن به‌دشمنانِ انتخاب خویش است[1]. پاسخ معتزله آن بود که خدا به‌خاطر خیر خودِ آفریدگان است که آنان را می‌آفریند و به‌آنان فرمان می‌دهد. به‌گفتهٔ آنان، فعّالیّت خدا می‌بایستی بر وفق عدل وعظمت او بوده باشد، وبه‌همین‌جهت آفریدگان را نه‌برای خیروسود خود بلکه‌برای‌خیر وسود خودایشان آفریده است. این نظر، در بهترین و نیرومندترین صورت آن، توسّط ابوالهذیل بیان شده که‌گفته است خدا تنها کاری را می‌کند که شایسته‌تر (اصلح) برای بندگان او است[2].

شیخ مفید بااین نظر کاملاً موافقت دارد و چنین‌گفته است:

۱- الخیاط در الانتصار، ص ۲۴. نظر مجبره را به همین منحصر دانسته است.

۲- الاشعری، مقالات، ص ۲۴۹: «ابوالهذیل گفته است: یک مجموع وکلی از خیر و سودمند است که خدا قابلیت انجام دادن آن را دارد، و نیز یک مجموع از چیزهای دیگر در قدرت اواست. و هیچ چیز سودمندتر از آنچه او می‌کند نیست».

ی. شاخت، «منابع جدید برای تاریخ علم کلام اسلامی»، در تحقیقات اسلامی شمارهٔاول (۱۹۵۳)، ۲۹. برآن است که منبع دور تصور «اصلح» برای معتزله یک مفهوم زیست شناختی یونانی بوده است.

J. Schacht, «*New Sources for the History* of Mohammadan Theology» *Studia Islamica*.

«من می‌گویم که خدای تعالی برای بندگان خود ـ تا زمانی که مکلّف هستند ـ هیچ کار جز کاری نمی‌کند که اصلح برای ایشان در دین و دنیاشان باشد. آنان را از هر چیز که برای ایشان شایسته و سودمند است محروم نمی‌سازد. هر که را که ثروتمند کرده، این ثروتمندی شایسته‌ترین تدبیر برای او است. و هر که را درویش کرده نیز چنین است. و در بیماری و تندرستی نیز سخن همین گونه است»[1].

چون نظر معتزله از عدل الاهی متفرّع شده بود، اینکه خدا می‌بایستی چنین عمل کند، همچون تعهّد و تکلیفی برای خدا به‌نظر می‌رسید. وضع تکلیف برای خدا درنظر مجبّره گستاخی به‌شمار می‌رفت. اسفراینی، پس از اشارهٔ به‌این مطلب که ابوالقاسم بلخی خدا را مکلّف دانسته است که به‌شایسته‌ترین صورت برای خیر بندگان خود عمل کند، گفته‌است که «تعیین تکلیف برای خدا عبث و نامعقول است، چه ممکن نیست الزام کننده‌ای برتر از خدا وجود داشته باشد که او را به‌کاری مجبور سازد»[2]. ولی دشمنان معتزله نیز اعتراضات مؤثری کرده و انسجام درونی آموزهٔ اصلح را مورد حمله قرار داده‌اند. یکی از چنین اعتراضات داستان سه برادر است.

یکی از برادران در کودکی از دنیا رفت. از دوتای دیگر که رشد کردند، یکی مؤمن شد و دیگری کافر. پس از مرگ آنان، برادر کافر را به‌دوزخ افکندند. و برادر مؤمن را در بهشت در مکانی برتر از مکان برادری که در کودکی از دنیا رفته بود جای دادند. این برادر کوچک خواستار مقام برتری همسنگ مقام برادر بزرگ مؤمن خود شد. خدا، بروفق نظر هواخواهان آموزهٔ اصلح، پاسخ داد که برادرسوم در نتیجهٔ اعمال نیکی که انجام داده مستحقّ مقام والاتر شده است. نخستین برادر به‌خدا گفت: «چرا

۱- اوائل، ص ۲۶-۲۵.

۲- الاسفراینی، التبصیر فی الدین، ویرایش م. الکوثری (قاهره: الخانجی، ۱۹۵۵م)، ص ۷۹.

مرا زنده نگاه نداشتی تا بتوانم مانند او به انجام دادن کارهای نیک بپردازم؟» . خدا در پاسخ او گفت: «اصلح وشایسته‌تر برای تو آن بود که در کودکی جانت را بگیرم . چه اگر زنده می‌ماندی و به سنّ رشد می‌رسیدی . کافر می‌شدی» . در این هنگام برادر دوم که کافر از دنیا رفته‌بود . از دوزخ فریاد بر آورد که: « پس چرا تو که می‌دانستی که اگر من بزرگ شوم کافر خواهم شد ، در کودکی جان مرا نگرفتی؟»[1]

سؤال برادر دوم در بارهٔ بهترین مصلحت وی ، یا حسن تحمیل کردن تکلیف بر شخصی که خدا می‌داند او ایمان نخواهد آورد ، مسئلهٔ حادّی را برای خوشبینی معتزلی فراهم آورد که مکتبهای بصره و بغداد هریک از راهی با آن مواجه شدند . راه حلّ بصریان آن بود که به صورت اساسی آموزهٔ اصلح را دگرگون کنند و بگویند که خدا نیازی به آن ندارد که در درجهٔ اوّل برای آدمی تکلیف معیّن کند ، واگر چنین کند ، هدف نیکخواهانهٔ وی نیست که به آدمی پاداش دهد ، بلکه آن است که فرصت رسیدن به پاداش را برای او فراهم سازد . مکتب بغداد راه حلّ دیگری داشت که در آن نظریّهٔ اصلح پذیرفته می‌شد . ولی صلاح مجموع بندگان بر صلاح فرد مقدّم بود[2] .

۱- البغدادی ، اصول الدین (استانبول : دارالفنون الترکیه ، ۱۹۲۸) ، ص ۱۵۱ .

۲- هر دو نظر را عبدالجبار ، شرح ، ص ۵۱۸ ، آورده است : «نتیجه‌ای که از این همه به‌دست می‌آید آن است که وضع تکلیف بر کافر همان‌گونه خوب است که وضع آن بر مؤمن . هیچ اختلافی در این مورد وجود ندارد . آنچه مورد نزاع است این است که این چه حسنی دارد که خدا برای کسی که می‌داند کافر خواهد شد تکلیف قرار دهد . ما می‌گوییم به این دلیل خوب است که خدا او را به درجه‌ای رسانده است که تنها از راه مسئولیت اخلاقی و انجام تکلیف می‌توان به آن رسید : درجهٔ فرصت یافتن برای رسیدن به پاداش . شیخ ما ابوالقاسم گفته که تنها بدان جهت خوب است که برای او اصلح است ، و مقصود وی از «اصلح» چیزی است که سودمندتر باشد ، و به همین جهت گفته است : «از آن جهت تعیین تکلیف از طرف خدا برای زید خوب است که خدا می‌داند عده‌ای از بندگان خواهند

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

شیخ مفید همین راه حل مکتب بغدادی را پذیرفت. گفته او چنین است:

«من می‌گویم که هنگامی که خدا می‌داند که اگر فلان کس را بیافریند و برعهدهٔ او تکلیف قرار دهد. ایمان نخواهد آورد، و نیز هیچ آفریده‌ای در دین خود از آفریده شدن آن شخص یا زنده ماندن یا مکلّف شدن یا انجام گرفتن فعلی از افعال به‌دست او سودی نمی‌برد، آفریدن چنین شخصی روا نیست. و هنگامی که خدا می‌داند که چون شخصی را زنده نگاه دارد، آن شخص از نافرمانی توبه خواهد کرد، برخدا روا نیست که آن شخص را هلاك کند.

عدل و جود و کرم خدا آنچه را گفتیم واجب می‌کند و به آن فرمان می‌دهد و از او خلاف آن روانیست؛ چه عبث کاری و بخل و نیازمندی را نمی‌توان از صفات خدا دانست.

این مذهب جمهور امامیّه است و عموم معتزلهٔ بغدادی و بسیاری از مُرجِئه و زیدیّه. و معتزلهٔ بصری مخالف این مذهبند و مُجَبِّره نیز در این مخالفت با آنان شریکند»[1].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

آمد که به‌سبب مکلف بودن او مؤمن خواهند شد، حتی اگر معلوم باشد که خودوی مؤمن نخواهد شد، زیرا آنچه مهم است زیادی نفع است».

«ما می‌گوییم که این بد و نادرست است. چه مکلف کردن یک نفر به خاطر سودی که برای دیگران دارد درست و عادلانه نیست، حتی اگر به آن هدف سودمند خاص تنها از این راه امکان رسیدن باشد. اگر چنین نباشد ستم و بی‌عدالتی در جهان وجود نخواهد داشت، زیرا که هیچ جرمی و جنایتی نیست که لااقل سودی به مرتکب آن و خانواده‌اش نرساند که ممکن است شمارهٔ آنان زیاد باشد».

۱ـ اوائل، ص ۲۶. همین آموزه در ص ۸۹ اوائل نیز آمده که در آنجا گفته است هرچه خدا آفریده فایده‌ای دارد، حتی اگر این فایده تنها عبرت گرفتن کسانی باشد که خدا تکلیف برای آنان معین کرده است.

درمیان دلایلی که مفید برای تکلیف خدا آورده . عدالت تنها به صورت گذرا ذکرشده است . درتوافق بادید مکتب بغداد که درزیر خواهد آمد. مفید برجود وکرم خدا به عنوان مبنای تکلیف الاهی تأکیدکرده است .

ولی سخن وی دراین باره که خدا باید زندگی گناه کاری را حفظ کند که می‌داند اگر وقت بیشتر داشته‌باشد توبه خواهد کرد. بادشواریهای مخصوص به‌خود همراه‌است وباید تغییراتی درآن داده شود . درجای دورتر مفید چنین نوشته است :

«گفتار در علم خدای تعالی که اگر کسی را بعد ازکفر زنده نگاه دارد ایمان خواهد آورد، یااگر فاسقی را عمر بیشتر دهد توبه خواهدکرد؛ آیاجایزاست که خدا با چنین علمی اورا هلاك کند یا نه» .

«من می‌گویم که این هلاك کردن در موردکسی که توبهٔ خود را نشکسته یا به کفربازنگشته روانیست . ولی‌پس ازمهلت‌دادن اگرشخص باردیگر به‌معصیت بازگشت رواست . چه‌اگرچنین‌کاری پیوسته واجب وروابود، کارازحکمت تجاوزمی‌کرد و به عبث و بیهوده‌کاری می‌انجامید و دیگر ادای تکلیف برای مکلّف مستوجب پاداش نمی‌شد. واین مذهب ابوالقاسم کعبی وگروه کثیری ازاصحاب اصلح است. ومعتزلیان بصره ومنکران لطف در میان ایشان وهمهٔ مُجَبِّره با آن مخالفند»[1] .

بنابراین مطابق این راه حل گناهکار فرصتی بامدّت نامعیّن برای توبه‌کردن پیدا می‌کند. و به‌کافر مهلتی برای ایمان‌آوردن داده می‌شود . پس‌ازآن، مصلحت اجتماع - واینکه‌باید یک‌محاسبهٔ نهایی درکارباشد - برآنچه‌برای‌فرد اصلح‌است می‌چربد وبرآن غلبه پیدا می‌کند .

راه حلّ بصری این‌آموزه را محدود به‌قلمرو دین می‌کند ومنکرآن‌است که خدا باید درهمهٔ جهات به‌آنچه‌بیشتر بامصلحت‌آدمی سازگاراست نظرداشته‌باشد. عبدالجبّار

۱- همان منبع ، ص ۹۰ .

درشرح این گفتهٔ بغدادیان که خدا بهتر از خود مردمان در بند مصالح ایشان است. چنین گفته است :

«و این که بدانند که خدا در مراعات مصالح بندگان خود ، در آنچه به دین و تکلیف تعلّق دارد ، بهتر از خود آنان عمل می کند. این محدودیّت و قید بدان جهت لازم است که خدا گناهکاران را کیفر می‌دهد ، درصورتی که اگر اختیار به آنان داده می‌شد ، آنان کیفر را برای خود برنمی گزیدند . و چون چنین است ، خدا در مراعات اصلح برای آنان بهتر از خود ایشان نیست . بنابراین خدا ممکن است زندگی شخصی را حتّی درصورتی دراز کند که اگر اورا زودتر هلاک می کرد ، به سبب کارهای خوبی که پیش از آن کرده بود ، شایستهٔ درآمدن به بهشت می‌شد ، در صورتی که چون او را زنده نگاه دارد از دین برمی گردد و ایمان خود را از دست می‌دهد و اثر هر عمل مستحق پاداش که پیشتر از او صادر شده بود از میان می‌رود. وآشکار است که اگر به چنین مردی حقّ انتخاب میان عمردرازتر و مردن زودتر داده می‌شد ، بدون شک مردن زودتر را انتخاب می کرد. پس دراین مورد چگونه می‌توان گفت که خدا بهتر از بندگانش مصالح آنان را مراعات می کند؟ بنا براین محدودیّتی که به آن اشاره کردیم ضرورت دارد»[۱].

محدودیّت این مسئله به قلمرو دین و تکلیف تنگتر از آن است که به نظر می‌رسد ، چه سرنوشت نهایی یک انسان ممکن است ، درصورتی که به ظاهر امر حکم شود ، یک موضوع دینی بوده باشد . عبدالجبّار بر آن است که درمکتب بغداد که معتقد است خدا مصلحت دینی ودنیایی بنده‌اش هردو را مراعات می کند ، چنین محدودیتّی وجود ندارد[۲].

معنی مثبتی که عبدالجبّار به نظر محدود شدهٔ خود می‌دهد ، در فقره‌ای از المغنی آشکار می‌شود :

۱- شرح ، ص ۱۳۳.

۲- همان منبع ، ص ۱۳۴. برای تعبیر مفید ازاین مطلب رجوع کنید به پیش از این ص ۹۷.

«علاوه‌بر این، پیش از این توضیح دادیم که استعمال این اصطلاح [یعنی اصلح] در نزد ما برای معنایی است مخالف با معنایی که آنان [یعنی بغدادیان] در نظر دارند. چه مقصود ما آن است که هنگامی که خدا انجام عملی را بر بنده‌اش تکلیف قرار می‌دهد، هیچ چیز سودمندتر از آن را نمی‌توان انتخاب کرد. و چون چنین چیزی به عنوان سودمندترین امر برای بنده در قلمرو تکلیف توصیف شده، خود دلیل بر آن است که هیچ چیز برتر از آن نیست و آن بر همه چیز برتری دارد»[۱].

چنانکه عبدالجبّار قضیّهٔ اصلح را بیان کرده، عبارت از این است که پس از آنکه خدا انجام فعلی را فرمان داد، شایسته‌ترین (اصلح) کار برای آدمی انجام دادن آن فعل است؛ و با در نظر گرفتن این امر که خدا به انجام رساندن آن فعل را امر کرده، هیچ فعل دیگری نیست که برای او سودمندتر باشد. آن فعل ممکن است از لحاظ درونی بهترین فعلی نباشد که خدا انجام دادن آن را فرمان داده است. برتری آن از آنجا حاصل می‌شود که خدا آن را دستور داده است. بدین ترتیب عبدالجبّار یکی از اقوال قدیم معتزلی را که همیشه آکندهٔ از دشواریها است گرفته و به‌توضیح آن پرداخته است.

مفید، علاقه‌مند به ترجیح نهادن مکتب بغداد، برای نشان دادن اینکه خدا به بهترین مصلحت آدمی کار می‌کند، بر آن است که شایسته‌تر برای انسان چنان است که تکلیف بر او بار شود و این فرصت برای وی فراهم آید که به‌عالیترین پاداش برسد. دربارهٔ این مسئله که آیا روا بود خدا آدمی را در بهشت بیافریند و هیچ آزمایشی در زمین نداشته باشد، مفید چنین گفته است:

«گفتار در آغاز آفرینش در بهشت. من می‌گویم که روا نبوده است که آغاز آفرینش در بهشت به‌منظور آن باشد که آدمی به نعمت و خوشی برسد و هیچ تکلیفی نداشته باشد. چه اگر چنین می‌بود، به زیان آن کس تمام می‌شد که

۱ـ المغنی، سیزدهم، ۲۱۲.

خدا می‌دانست که اگر مکلّف شود ، به سبب فرمانبرداری به نعمتی خواهد رسید بسیار برتر ووالاتر از آسایش و نعمت رایگانی که در بهشت وجود دارد. وخدا بزرگوارتر از آن است که نعمتی را از شخصی قطع کند یا اورا به فضل و بخششی محدود سازد ، درصورتی که به فضل دیگری می‌تواند دسترس پیدا کند که بیشتر به سود وصلاح اواست . چنین کاری جز از کسی که نادان یانیازمند به‌جلوگیری از رسیدن نعمت به‌دیگران یابخیل باشد صادرنمی‌شود، وخدای‌تعالی ازهمهٔ این صفات به دور است. این آموزهٔ جمهور امامیّه است و دراین باره روایاتی از امامان علیهم‌السّلام در دست است . معتزلیان بغداد باآن موافقند، ومعتزلیان بصره دراین خصوص بااکثریّت مخالفند، ودراین مخالفت مُشبّهه ومُجَبِّره نیز باایشان شریکند»[۱].

وضع بصریّ عبدالجبّار، که بااین‌نظر هماهنگی داشت که خدا تنها درموضوعات دینی باید به بهترین مصلحت آدمی عمل کند، آن است که خدا هیچ مکلّف به‌آن نیست که در مرحلهٔ نخستین تکلیفی برای انسان وضع کند[۲]. خدا می‌توانست آدم را در بهشت بیافریند وهرگز اورا درمعرض آزمایش قرار ندهد[۳].

لطف الاهی .

لطف خدا عاملی است که شخص را به انتخاب اطاعت برمی‌انگیزد یا این انتخاب را براو آسان می‌کند[٤]. چون دست کم مقداری ازلطف مستقیماً از جانب خدا می‌رسد[٥].

۱- اوائل ، ص ۲۷.

۲- المغنی ، چهاردهم ، ۱۱۵.

۳- همان منبع ، ص ۱۳۷ . رجوع کنید به الاشعری ، مقالات ، ص ۲٤۸-۲٤۹ ، که بنابرآن معلوم می‌شود عبدالجبار در این مسئله از ابوعلی جبائی پیروی می‌کرده‌است.

٤- المغنی ، سیزدهم ، ۹ . برای تعریفهائی که عبدالجبار دراین باره آورده ، رجوع کنید به شرح ، ص ٦٤ ، ۱۹ ، ۵ ، ۷۷۹ . از همهٔ آنها یک معنی به‌دست می‌آید.

٥- المغنی ، سیزدهم ، ۲۷.

مسئلهٔ لطفی که خدا به بنده‌ای می‌کند تا به‌انتخاب صحیح بپردازد . از نزدیک با مسئلهٔ اینکه خدا چگونه باید عمل کند تا برای بنده اصلح باشد؛ ارتباط پیدا می‌کند و به دنبال آن می‌آید .

وضع مکتب بغداد آن بود که . چون خدا باید به‌بهترین مصلحت آدمی عمل کند . تنها مکلّف به‌یاری کردن (لطف) به‌آفریده‌های خویش است . بصریان می‌گفتند که چون خدا در آغاز هیچ تکلیفی نداشت که آدمی‌را در زیر بار تکلیف قرار دهد ؛ الزامی برای یاری کردن آدمی در انتخاب آنچه خیر است نداشت . ولی اکنون که خدا بار اوامر خویش را بر دوش بندگان نهاده است . ناگزیر باید به‌آنان برای انجام تکلیف کمک کند[1] .

در اساس مکلّف بودن خدا برای اظهار لطف نیز اختلافی وجود دارد . در نظام عبدالجبّار . پس از آنکه خدا آدمی را مکلّف ساخت . عدالت مقتضی آن است که به‌یاری او برخیزد . مفید و بغدادیان منکر آنند که این تکلیف خدا از عدالت نتیجه شده باشد . گفتهٔ مفید چنین است :

«من می‌گویم که لطفی که معتقدان به‌لطف آن‌را واجب شمرده‌اند ؛ از جهت جود و کرم واجب است نه اینکه به‌گمان ایشان عدل آن‌را واجب کرده باشد و اگر خدا چنین نکند ستمکار بوده باشد»[2] .

۱ـ همان منبع ، ص ۷ : «واما دربارهٔ اختلاف میان ما و کسانی که معتقد به‌وجوب اصلح در موضوع لطف هستند ، باید گفت که این اختلاف به‌دلیل مذهب ارتباط پیدا می‌کند نه به‌خود آن . چه آنان دلیل مکلف بودن خدا را برای یاری کردن و لطف ، این می‌دانند که آن سودمندتر است . و به همین دلیل آنان خود تعیین تکلیف از جانب خدا و عمل آفرینش را نیز واجب می‌دانند . به‌اعتقاد ما ، دلیل ضروری بودن آن این است که لطفی به‌آدمی برای انجام دادن امری است که مکلف به‌آن است . به همین جهت ما تکلیف خدا را محدود به‌آن می‌کنیم که این لطف را پس از آنکه تکلیف‌را وضع کرد ارزانی دارد» .

۲ـ اوائل ، ص ۲۶ .

عبدالجبّار وبصریان دیگر مخالف بااین نظرند. بصریان می‌گویند که خدا به‌عدل محض مکلّف بود که پیامبری بفرستد و شریعتی به او وحی کند. گفتهٔ عبدالجبّار چنین است:

«ارتباط این بااصل کلّی عدل در آن‌است که خدا می‌داند که صلاح‌ما بابعضی از اوامرشرعی ارتباط دارد. بنابراین باید آنهارا به‌ما بشناساند. واگرچنین نکند درانجام تکلیف خود قصور کرده‌است. وقصورنکردن درانجام وظیفه به‌عدل مربوط است»[1].

این اختلاف میان بغدادیان و بصریان دربارهٔ سرچشمهٔ تکلیف خدا، باردیگر درمسئلهٔ توبه کردن گناهکاران ظاهرمی‌شود. به گفتهٔ مکتب بغداد، توبهٔ شخص گناهکار مستقیماً کیفری راکه سزاوارآن بوده است محو نمی‌کند، بلکه خدا به‌فضل خود کیفررا درهنگام پشیمانی گناهکار ازاودورمی‌سازد. بصریان می‌گویند که خود توبه سبب دورشدن کیفراست، وچنین استدلال می‌کنند که اگرتنها ازطریق فضل خدا باشد که خداگناهکار توبه‌کرده را مجازات نمی‌کند، آنگاه اگرخدا عنایت خود را ارزانی ندارد، کیفری که به‌گناهکار می‌دهد یک عمل نیک محسوب خواهد شد[2]. مقصود عبدالجبّار دراین جمله از لفظ «نیک» همان مفهوم «عادلانه» است. تنها گفتن اینکه اگر خدا شخص توبه کننده را نبخشد کریم نیست، به‌نظر عبدالجبّار کافی نیست. شیخ مفید، طبق معمول، موافق بانظربغدادیان است، ولی‌دراین مورد چنین نمی‌گوید. بانظرهمهٔ معتزلیان مخالفت کرده و چنین گفته است:

«امامیّه برآن اتّفاق کلمه‌دارند که پذیرفته شدن‌توبه به‌فضل خدای عزّوجلّ است. اسقاط شایستگی عذاب وعقابی که پیش‌ازآن حاصل‌شده بود، عقلاً ضرورت ندارد. اگر به‌وحی اسقاط آن به‌ما نرسیده بود، عقلاً جایز بود که

۱- شرح، ص ۵۶۳.

۲- همان منبع، ص ۷۹۰.

شرط استحقاق عذاب را برای توبه کنندگان باقی بدانیم. اصحاب حدیث نیز در این نظر با آنان موافقند. معتزله نظری برخلاف ایشان دارند و برآنند که توبه حتماً عذاب و عقابی را که پیشتر استحقاق آن فراهم آمده بود ساقط می کند»[1].

نزاع میان بغدادیان و بصریان در بارهٔ منبع تکلیف خدا، اختلاف مهمّی را در دیدهای ایشان نسبت به ارتباط خدا با آدمی آشکار می‌سازد. با آنکه نتایج عملی که به آن رسیدند ممکن است یکسان باشد، دلیل آنان متفاوت بود. نظر بصریان به این صورت که خدا بنا بر عدل مکلّف است پس از آنکه به آزادی تکلیف برای انسان معیّن کرد به یاری او برخیزد. میان خدا و انسان یک قرارداد الزام‌آور دوطرفی را جلوه‌گر می‌سازد. این نظر نتیجه‌ای است از اشتغال قبلی معتزله بر ضدّ مجبّره، در این خصوص که خدا عادل است و افعال او در زیر فرمان عدل است نه در فرمان ارادهٔ قهّار او.

تصوّر مجبّره از تکیهٔ انحصاری ایشان بر قدرت متعالی خدا سرچشمه گرفته بود. نظر معتزلیان بغداد درخصوص ارتباط خدا با آدمی، با آنکه شامل عدل الاهی نیز می‌شد، ترس دینی جبریگرانه از قدرت و حاکمیّت مطلق خدا به‌خوبی در آن مشهود بود. خدا و انسان با برابری کاملی که یک ارتباط مبتنی بر عدل مقتضی آن است در نظر گرفته نمی‌شدند. ازدیدگاه بغدادیان، خدا عادلانه با آدمی رفتار می‌کند. ولی دلیل آنکه چنین رفتاری دارد، این نیست که بنابر عدل تکلیف او چنین است، بلکه به‌جود وکرم خود مجبور به این‌گونه عمل کردن است. بنابراین نیز، درمکتب بغداد، خدا از آن لحظه که نخست آدمی را آفرید، مکلّف است که رعایت مصلحت او را بکند. درصورتی که بصریان می‌گویند که تکلیف او تنها از زمانی آغاز می‌شود که به تحمیل تکلیف بر آدمی و واداشتن او به‌اجرای اوامر خود تصمیم گرفت.

ولی این اوضاع متأخّر مکتبهای بغداد و بصره نتیجهٔ یک تحوّل و تکامل بود.

۱- اوائل، ص ۱۵.

به آسانی می‌توان دریافت که اعتقاد بصریان به تکلیف خدا بنابر عقل، واکنشی در مقابل مجبّره بوده است. خوشبینی سادهٔ اعتقاد ابوالهذیل، ناگزیر می‌بایستی توسّط جانشینان وی در زیر فشار جدل جبریگران، همچون مسئلهٔ سه برادر که پیشتر ذکر آن گذشت، تغییر شکل پیدا کرده باشد. از طرف دیگر، مؤسّس مکتب بغداد، بِشربن معتَمِر، معتقد به اندیشهٔ اصلح نبود. وی که به‌جای آن بحث خود را از دیدی متعالی از قدرت خدا آغاز می کرد، به آموزهٔ لطف مقاومت ناپذیر خدا توجّه داشت و آن را عرضه کرد.

لطف مقاومت‌ناپذیر خدا

تصوّر بِشر دربارهٔ لطف مقاومت‌ناپذیر، نیروی قدرت خدا را بر آزادی انسان افزایش می‌دهد. به گفتهٔ وی، خدا می‌تواند به هر کس در این عالم انگیزه و محرّکی بدهد که نتواند در برابر آن مقاومت کند. اگر آن شخص کافر باشد، خدا می‌تواند او را وادار به ایمان آوردن سازد؛ اگر گناهکار است خدا می‌تواند او را به توبه کردن برانگیزد. فرایند به صورتی است که آن کس که در تحت تأثیر آن عمل می کند، شایستهٔ پاداش کسی است که همان کار را بدون این لطف مقاومت ناپذیر انجام می‌دهد. آشکار است که خدا همیشه چنین لطفی را ارزانی نمی‌دارد، هرچند به نفع آدمی است که از این لطف بهره‌مند شود. و از اینجا معلوم می‌شود که خدا مکلّف نیست که با رعایت آنچه برای آدمی شایسته‌تر و اصلح است عمل کند[1].

جعفر بن حَرب که در مکتب بغداد جانشین بِشر شد، بر آن بود که خدا هم می‌تواند لطف مقاومت‌ناپذیر خود را ارزانی دارد و هم مکلّف است که رعایت مصلحت انسان را بکند. این دو نظر با این قول با یکدیگر سازگار شده است که، اگر شخصی در زیر نفوذ لطف مقاومت‌ناپذیر خدا عملی انجام دهد، شایستهٔ همان پاداشی نیست که

۱ـ الاشعری، مقالات، ص ۲۴۶. عبدالجبار بر ضد این نظر در المغنی، سیزدهم، ۲۰۰ و بعد، استدلال کرده است.

شخص دیگری بدون این لطف آن‌را انجام‌داده‌باشد. بنابراین اصلح برای آدمی آن نیست که چنین لطفی در حقّ او شده باشد[1]. جعفر از این‌راه اعتقاد به‌لطف مقاومت‌ناپذیر را بااعتقاد به‌اصلح، با محروم‌کردن اوّلی از سودمندی آن، سازگار کرده است.

پس از جعفر مکتب بغداد، حتّی نیرومندتر از مکتب بصره، طرفدار آموزهٔ اصلح شد. دیدیم که شیخ مفید، همراه بابغدادیان متأخّر و برضدّ بصریان، براین اعتقاد بود که خدا مصلحت بندگان خودرا هم‌درامور دینی وهم درامور دنیائی رعایت می‌کند[2]. تصوّرمفید نسبت به‌قدرت لطف خدا نیز از اندیشهٔ لطف مقاومت‌ناپذیربشر بسیاردور است. مفید گفته‌است که «مؤکّدترین‌الطاف درپیروی ازحق، آوردن حجّت وروشن کردن برهان است برای‌گفتهٔ کسی‌که حق با اواست»[3]. و نیز مفید گفته است که در این مسئله وی مخالف بامجبّره‌است که تصوّرمی‌کند که یاری‌خدا (نصر) سبب نیرومندی کسی‌است که این نصر به‌اورسیده، وبی‌اعتنائی (خذلان) خدا سبب‌استطاعت‌گناهکاری است که درمعرض این خذلان قرارگرفته است[4]. مفید با تأکید بر جنبهٔ عقلی، لطف

۱- الاشعری، مقالات، ص ۲٤٦.

۲- به پیش‌ازاین، ص ۹۷ رجوع شود.

۳- اوائل، ص ۹٤. «حجت» را در این‌متن به‌انگلیسی argument ترجمه کرده‌ایم استعمال عام‌دیگر این کلمه درنزد مفید وامامیه آوردن‌آن برای شخص پیغمبر وامامان‌است. آنان حجتها و براهین خدا هستند که خدا و ارادهٔ او را آشکارمی‌سازند و در دسترس نوع بشر قرار می‌دهند. در بارهٔ معنی این کلمه رجوع کنید به کلمهٔ «حجت» درچاپ دوم دایرة‌المعارف اسلام، جلد سوم، ص ٥٤٤.

حجت در متنی‌که نقل شد همان معنی argument دارد و این معنی ازگفتهٔ مفید (اوائل، ص ۹٥) که خودرا با معتزلیان موافق دانسته معلوم می‌شود.

٤- همان منبع، ص ۹٥. ولی مفید دراینجا به گونهٔ دیگری از «نصر» اشاره می‌کند که تأیید الاهی در جنگ است: «وگونهٔ دوم [نصر] تقویت‌کردن جانهای مؤمنان است

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

خدارا از قلمرو اراده خارج می‌کند. تصوّر مفید مبتنی بر فرض آزادی آدمی و شایستگی او برای انجام دادن عمل بر وفق یک حجّت یا برهانی است که از لحاظ عقلی نیرومند و متقاعدکننده باشد.

عصمت و آزادی شخص

گونهٔ خاصی از لطف و فضل که خدا بعضی‌را به‌آن مخصوص کرده. عصمت. یعنی در پناه‌بودن از گناه است. این کلمه همچنین به‌معنی در پناه‌بودن از خطا نیز هست، ولی به این مطلب پس از این اشاره خواهیم کرد[1]. جنبه‌ای که در این فصل مورد توجّه است منحصراً به‌آزادی شخص ارتباط دارد، و خواهیم دید که در این مورد نظر مفید با نظر عبدالجبّار اختلاف ندارد.

عبدالجبّار «عصمت» را به عنوان یک «لطف» تعریف می‌کند که به سبب آن شخص مکلّف از ارتکاب کار بد خودداری می‌ورزد[2]. درست به‌همان گونه که یک لطف انسان‌را برانجام‌دادن کار نیک برمی‌انگیزد که اگر موردقبول واقع شود به‌آن نام «توفیق» می‌دهند. همان‌گونه نیز یک لطف انسان را از ارتکاب کار بد بازمی‌دارد که اگر مورد قبول واقع شود «عصمت» نام دارد. عبدالجبّار میان خودداری (امتناع) از گناه که شخص درنتیجهٔ عصمت به‌آن می‌رسد، باجلوگیری (منع) تمایز قائل شده است. دومی قابلیّت شخص‌را ازاینکه به‌نوع دیگری به‌عمل برخیزد ازاو سلب می‌کند، و این یکی از

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

در جنگها و هنگام روبروشدن بادشمنان، با فرود آمدن سکینه و آرامش بر دلهای ایشان و سست کردن کار دشمنانشان و انداختن ترس در دلهای ایشان و ملازم کردن جانهای این دشمنان با بیم وجزع. و از این گونه است مدد رساندن بافرشتگان و یاری دهندگان دیگری که خدا به‌لطف خود می‌فرستد و سبب پیروزی می‌شود. و این همه مبتنی است برآنچه عقلاً به‌اثبات رسیده و کتاب آسمانی برآن دلالت دارد».

۱- رجوع کنید به‌فصل بعد، آنجا که از عصمت سخن رفته است.

۲- المغنی، سیزدهم، ۱۰.

خواصّ اصلی کسی است که تکلیف بر عهدهٔ او قرار گرفته است[۱].

مفید در شرحی که بر عقائد صدوق نوشته ، عصمت را توفیق و لطفی از خدا در حقّ کسانی دانسته که سخت به او پناه می‌برند . عملی است از کسی که عصمت نصیب او شده . و نه قدرت شخص اورا از ارتکاب کاربد ازمیان می‌برد ، ونه اورا به‌انجام دادن کار خوب مجبور می‌کند . خدا از آن جهت لطف خود را به همگان ارزانی نمی‌دارد که مورد قبول همگان واقع نمی‌شود . تنها شایسته و درخور برگزیدگان و نیکان است[۲] . درجای‌دیگر شیخ‌مفید مفصل‌تر دربارهٔ این‌مطلب بحث می‌کندکه عصمت عملی ازشخص معصوم است . و آن را به ریسمانی شبیه می‌کندکه برای نجات دادن کسی که در حال غرق شدن است پرتاب کرده‌اند. بر آن شخص است که به‌آن ریسمان چنگ زند و نجات یابد . وگرنه آن ریسمان هیچ سودی برای او ندارد[۳].

شیخ مفید ، دراین نظر که شخص‌معصوم ممکن‌است ازکمک عصمت چشم بپوشد وکار بدکند . باعبدالجبّار موافقت دارد . مفید خودرا از اعتقاد قدیم بغدادی که خدا می‌تواند چنان یاری مؤثّری کندکه هیچ کس نتواند آن را ردکند ، دورنشان می‌دهد . ازعدم توافق وی با معتزله درموضوع عصمت وگسترش آن درفصل آینده ، آنجاکه از عصمت به‌عنوان یکی‌ازمزایای حضرت رسول (ص) بحث می‌شود ، سخن خواهیم گفت.

نتیجه

تصوّر بشر ازلطف به‌معنی کمکی که به‌انتخاب خدا رایگان داده می‌شود ، ومفهوم متأخّرتر اعتزال بغدادی لطف که بالضّروره ازجود وکرم خدا صادر می‌شود ، بیش‌از اندیشهٔ بصری لطف به‌معنی ریشه‌ای این کلمه نزدیک است ؛ معنی بصری لطف کمکی

۱ـ همان منبع ، ص ۱۷.

۲ـ تصحیح ، ص ۶۲-۶۱.

۳ـ اوائل ، ص ۱۱۱ ؛ اشارهٔ به قرآن ، سورهٔ آل عمران ، آیهٔ ۱۰۳.

است که خدا غالباً به عنوان دینی که به عدالت دارد انجام می‌دهد. در پایان این فصل از دو دید معتزلی دربارهٔ ارتباط خدا باآفریدهایش سخن گفتیم. در دید بغدادی، که بیشتر تأکید دربارهٔ فضل شده، اثر احساس دینی ترس از قدرت مطلق خدا زیادتر باقی‌مانده است. در صورتی که در مفهوم بصری که بیشتر عدل خدا مورد تأکید قرار گرفته. این ارتباط جنبهٔ عقلیگرانه‌تری دارد. بصریان در درجهٔ اوّل دربند آزادی انسان و عدل الاهی بودند، درصورتی که بغدادیان، بی‌آنکه منکر آزادی انسان باشند، بیشتر دربارهٔ قدرت خدا می‌اندیشیدند. مفید در آموزهٔ خود نسبت‌به خیر آدمی ولطف الاهی، خودرا بامکتب بغداد موافق نشان می‌داده است.

فصل چهارم

نبوّت

به‌گفتهٔ شیخ مفید، ضرورت نیازمندی به پیامبر قطعی است، زیرا که برای شناختن خدا واصول نخستین اخلاقی به‌وحی نیاز دارد[1]. به‌گفتهٔ عبدالجبّار، خدا پس از آنکه تصمیم گرفت تا تکلیف برعهدهٔ انسان قرار دهد، بنا بر عدالت واجب است پیامبری مبعوث کند و قانونی به او وحی کند[2]. هدف این فصل بحث دربارهٔ پیغمبری واعتبارنامهٔ پیامبری یعنی معجزه، ومخصوصاً گفتگودربارهٔ معجزهٔ حضرت محمّد(ص) یعنی قرآن ومزایای اختصاصی او وبالخاصّه عصمت است.

پیامبر

در قرآن آمده است که برای هرقوم (امّت) فرستاده‌ای (رسول) فرستاده شده است[3]. ولی افرادی که به‌آنان عنوان رسول داده شده (محمّد (ص)، نوح، لوط،

۱- اوائل، ص ۱۳-۱۱؛ پیش‌ازاین، ص ۸۳.

۲- شرح، ص ۵۶۲؛ پیش‌ازاین، ص ۸۳.

۳- قرآن، یونس، ۴۷؛ نحل، ۳۶. نیز رجوع کنید به ونسینک، «رسول»، دایرةالمعارف خلاصه شدهٔ اسلام، ویرایش ه.گیب و ج.کرامرز (لیدن: بریل، ۱۹۶۱)، ص ۴۶۹؛

J. Wensinck, «Rasūl», *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H. Gibb and J. Kramers.

اسماعیل ، موسی ، شعیب ، هود ، صالح ، وعیسی ودیگران ، پیامبر (نَبی) نیزخوانده شده‌اند . مفید نیز به‌این مطلب اشاره کرده و گفته است :

« امامیّه بر آنند که هر رسول نبی نیز هست . ولی هر نبی رسول نیست . بعضی از انبیا نگاهبانان شریعتهای رسولان و جانشینان ایشان در رسالت بودند . درحقیقت تنها شرع مانع آنست که امامان خودرا پیامبربنامیم . ولی عقل چنین معنی ایجاد نمی کند . زیراکه آنان به‌آن معنی که انبیا علیهم السلام به‌آن رسیده بوده‌اند واصل شده‌اند . وامامیّه براین نکته اتّفاق دارند که انگیخته شدن رسولی‌تازه‌برای آنکه شریعت پیش‌ازخودرا تجدید کند ولی شریعت‌تازه نیاورد و نبوّت پیش‌از خود را تأکید کند جایز است ، هرچند قانون تازه‌ای نیاورد . واجتماع معتزله برخلاف این دوگفته است . ولی درصحت‌این‌اقوال گروهی از مُرجئَه وهمهٔ اصحاب حدیث باامامیّه سخن یکی دارند»[۱] .

مفید به‌تمایز میان عنوانها مبتنی برقرآن معتقد بود ، ولی به‌تفاوت دروظیفه اعتقاد نداشت . بدین معنی که می گفت چنان نیست که رسول شریعتی بیاورد و نبی محافظ آن باشد[۲] . باانکارهرتمایز دروظیفه وی توانست امامان را باانبیائی که نامهای‌ایشان درقرآن

۱- اوائل ، ص ۱۲ . در روایت امامیه میان رسول ونبی وامام ازلحاظ وحی والهامی که از جانب خدا به‌ایشان می‌رسد تمایز وجود دارد . رسول ، علاوه برآنچه در رؤیا می‌بیند در بیداری با فرشتگان دیدار می کند و با آنان سخن می گوید . نبی رؤیا می‌بیند و سخن می‌شنود ولی فرشتگان را نمی‌بیند ؛ امام تنها سخن را می‌شنود. رجوع کنید به کلینی ، اول ، ۸۷ - ۱۸٦ .

۲- این تمایز درفارابی ، «من الاسئلة اللامعة و الاجوبة الجامعة» ، درکتاب الملة و نصوص اخری ، ویرایش محسن مهدی (بیروت : دارالمشرق ، ۱۹٦۷) ص ۹۷ ، مشاهده می‌شود .

Al-Fārābī, « Min al-as'ila l-lāmi'a wal-ajwiba l-jāmi'a. » in *Al-Farabi's Book of Religion and* Related Texts, ed. M. Mahdi.

آمده ، و نیز بادیگرانی که نام رسول داشتند ، ازهرجهت جز درنام دریک تر از قرار دهد. درفصل بعد خواهیم دید که مفید در واقع متمایل به این رأی است که امامان برهمهٔ رسولان و انبیا جز حضرت محمّد (ص) برتری دارند[1]. هدف عمدهٔ فصل حاضر، بیش از آنکه بحث دربارهٔ پیامبران به صورت کلّی باشد. بحث درباره حضرت محمّد (ص) است . .

عبدالجبار گفته است که میان رسول و نبی تفاوتی نیست ، و این دو کلمه در قرآن مترادف به کار رفته است[2]. وی البتّه با نظر شیخ مفید دربارهٔ برتری امامان مخالف است.

معجزات

پیغمبر راستین حقّانیت خویش را با معجزات آشکار می‌سازد . عبدالجبّار در توضیح معنی و چهار شرط یک معجزهٔ راست چنین گفته است :

«بدان که معجز وناتوان کننده (المُعجِز) کسی است که دیگری را عاجز وناتوان می کند (یُعجز الغیر) همان گونه که توانا کننده (المُقدِر) کسی است که ، در زبان متعارفی ، دیگری را توانا می‌سازد .
واما دربارهٔ معنی فنّی معجزه باید گفت که آن عملی است که به باور داشتن به آن کس که مدّعی پیامبری است می‌انجامد. ارتباط آن بامعنی متعارفی لفظ در آن است که کسان دیگر از آوردن مثل آن عاجزند . و بنابراین چنان می نماید که وی آنان را ناتوان وعاجز کرده است»[3].

نخستین شرط معجزه آن است که یا عموماً خارج از قدرت هرموجود محدود باشد ، همچون زنده کردن مرده ، یا در حدود قدرت بشری ولی از لحاظ درجه بسیار برتر از آن

۱ـ اوائل ، ص ۲ ؛ پس ازاین در صفحهٔ دوم ازفصل پنجم نقل خواهد شد.

۲ـ شرح ، ص ۶۸-۵۶۷ ؛ المغنی ، پانزدهم ، ۱۷-۹ .

۳ـ شرح ، ص ۵۶۸ .

باشد، همچون بلاغت وفصاحت قرآن. شرط دوم آن است که معجزه پس از ادّعای پیغمبری صورت بگیرد[1]. شرط سوم آن است که حادثه چنان اتّفاق افتد که مدّعی پیامبری گفته است، و شرط چهارم آنکه مخالف جریان عادی امور باشد[2].

شیخ مفید در هیچ یک از آثار موجودش بحث نظری دربارهٔ معجزه ندارد[3]. معجزه‌ای که از یک پیغمبر به آن اشاره کرده، آن است که حضرت عیسی هنگامی که در گاهواره بود سخن گفته است. به گفتهٔ مفید، حضرت عیسی در کودکی به رشد عقلی رسیده ومکلّف شده و وظیفهٔ پیامبری برعهدهٔ اوقرار گرفته بود[4]. اهمیّت سخن گفتن حضرت عیسی در گاهواره برای امامیّه در آن بود که برهانی برای جانشینی امام محمّد جواد (ع) از آن به دست می‌آید که در زمان مرگ پدرش حضرت امام رضا (ع) تنها هفت سال داشت. طرفداران امامت حضرت جواد (ع) چنین استدلال می‌کردند که سابقهٔ نبوّت حضرت عیسی دلیل آن است که نوجوان خردسالی می‌تواند به امامت برسد[5].

مفید فهرستی از معجزاتی که باروایت صحیح به حضرت رسول (ص) نسبت داده شده نیاورده است. درصورتی که در کتاب عبدالجبّار چنین فهرستی دیده می‌شود[6]. باوجود این شیخ مفید در یک مورد باعبدالجبّار مخالفت کرده است. مفید، همچون بغدادیان،

۱- همان منبع، ص ۵۶۹.

۲- همان منبع، ص ۷۱-۵۷۰.

۳- رجوع کنید به پیش‌ازاین، شمارهٔ ۷۸ از آثار گمشدهٔ او، الظاهر فی المعجزات.

۴- اوائل، ص ۱۰۵، با استناد به قرآن، سورهٔ مریم، آیهٔ ۳۰.

۵- رجوع کنید به حسن بن موسی نوبختی، کتاب فرق الشیعه، چاپ هـ. ریتر («کتابخانهٔ اسلامی»، جلد چهارم؛ لایپزیگ: بروکهاوز، ۱۹۳۱)، ص ۷۶؛ و نیز المفید، الفصول، ص ۵۷-۲۵۶.

۶- شرح، ص ۹۷-۵۹۵؛ عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، ویرایش عبدالکریم عثمان (بیروت: دارالعربیة، ۱۹۶۶)، اول، ۹۱-۵، بحث گسترده‌ای دربارهٔ معجزات حضرت محمد (ص) دارد.

منکر آن بود که خدا مستقیماً با اجسام کاری کند که برخلاف قوانین مکانیکی باشد[۱]. بدین ترتیب وی احتمالاً می‌خواسته است منکر امکان یک معجزه شود که در فهرست عبدالجبّار آمده است: و آن اینکه حضرت رسول (ص) درختی را به‌سوی خود خواند و پس از آمدن درخت به‌آن فرمان داد که به جای خود بازگردد[۲].

قرآن

مفید وعبدالجبّار هردو بر آن بودند که قرآن عالیترین معجزهٔ پیغمبر (ص) است. دلیل معجزه بودن آن اینست که باوجود چالش و مبارز طلبی حضرت محمّد (ص). اعراب نتوانستند چیزی بیاورند که در فصاحت و بلاغت با قرآن برابری کند. اغلب متکلّمان در این باره با یکدیگر اتّفاق کلمه دارند[۳]. ولی در بارهٔ اینکه چرا اعراب نتوانستند چنین کنند، اختلاف نظر وجود دارد. آیا این ناتوانی به‌سبب فصاحت بی‌بدیل خود قرآن بوده، یا بدان سبب بوده است که خدا کسانی را که امکان داشته است به چنین مسابقه‌ای دست بزنند از این کار بازمی‌داشته و منصرف می‌کرده است؟ این اختلاف یکی از اختلافات کهنهٔ میان معتزله بوده است. اشعری آن را چنین بیان کرده است:

> «معتزله، جز نَظّام و هِشام فُوَطی و عَبّاد بن سلیمان، گفته‌اند که ساختن و پرداختن قرآن معجزی است که برای دیگران همچون زنده کردن مرده امکان ندارد. آیت ونشانه‌ای از رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلّم است»[۴].

۱ـ اوائل، ص ۱۰۸: در این باره به پس‌ازاین، میانهٔ فصل هشتم رجوع کنید.

۲ـ شرح، ۵۹۶.

۳ـ ولی عباد بن سلیمان و هشام الفوطی منکر آن بوده‌اند که قرآن برهان نبوت حضرت محمد (ص) بوده باشد. رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص ۲۶-۲۲۵.

۴ـ مقالات، ص ۲۲۵.

و این بدان معنی است که فصاحت و بلاغت قرآن از حدّی که کوشش آدمی به آن دسترس دارد درگذشته است. نظریّهٔ دیگر نظریّهٔ نظّام است که اشعری در دنبال سخن پیشین خود دربارهٔ آن چنین آورده است:

«نظام گفته است: ارزش آیتی و جنبهٔ اعجاز قرآن، به اطّلاعاتی است که از عالم غیب در آن آمده است. و اما ترکیب و تدوین قرآن، چیزی است که اگر خدا سبب ایجاد ناتوانی در مردمان نشود، می‌توانند مثل آن فراهم آورند»[1].

عبدالجبّار و تودهٔ معتزله با رأی نظّام مخالفند. عبدالجبّار بی آنکه از مخالفان نام برد، نظریّه‌های مختلف را فهرست کرده است:

«دانشمندان دربارهٔ اعجاز قرآن بایکدیگر اختلاف کلمه دارند. بعضی آن را، به جهت درجهٔ فصاحت و بلاغت خاص و خارج از حدود متعارف، معجزه می‌دانند. این نظر ما است که آراء شیوخ خویش را در این باره توضیح داده‌ایم. بعضی دیگر می‌گویند که معجزه بودن آن به سبب ترتیب و نظم خاصّی است که این کتاب دارد و با آنچه در نزد ایشان شناخته بود کاملاً متفاوت است. و بعضی دیگر بدان جهت قرآن را معجز می‌دانند که مردمان، با وجود آنکه به آوردن مثل قرآن توانایی می‌دارند، توجّهشان از پرداختن به این کار منصرف می‌شود. و دیگران معجز بودن آن را نتیجهٔ صدق و حقیقت اندیشه‌ها و دوام و بقای آنها درمقابل آزمایش و سازگاری آنها باعقل می‌دانند»[2].

نظریّهٔ سوم همان است که بعدها با نظّام نسبت داده شده. ج. بومَن به این مطلب اشاره کرده‌است که درگزارشهای اشعری و خیّاط و بغدادی، نظّام نگفته است

۱- همان جا.

۲- المغنی، شانزدهم، ۳۱۸. برای اطّلاع از وضع عبدالجبار رجوع کنید به شرح ص ۹۴-۵۸۶ و عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن (قاهره: الجامعة، ۱۳۲۹ ه ق) ص ۳۱-۴۲۸.

که منصرف کردن خدا بندگانش را از آوردن مثل قرآن (که بعدها با اصطلاح «صَرفَة» خوانده شده) معجزه است. نظّام این نظریّه را تنها در پاسخ گفتن به این پرسش به کار می‌برد که: چرا سبک قرآن، با آنکه قابل تقلید است، در عمل تقلیدهای موفقیّت آمیزی پیدا نکرده است؟ به گفتهٔ وی، باقلّانی، که بر ضدّ نظریّهٔ صرفهٔ نظّام استدلال می‌کرد، آن را از این که معجزه‌ای اظهار شده باشد خارج کرد. و شهرستانی در این نظر از باقلّانی پیروی کرده است[1].

به هر صورت، مفید نیز نظریّهٔ صرفهٔ اعجاز آمیز را به نظّام نسبت داده و چنین گفته است:

«گفتار در جهت معجز بودن قرآن. من می‌گویم که جهت آن این است که خدای تعالی کسانی را از اهل زبان و فصاحت، در آن هنگام که پیغمبر (ص) مبارز طلبی کرد و خواست مثل آن را بیاورند، از این کار بازداشت، و منصرف شدن ایشان را از آوردن همانند قرآن، هرچند در قدرت ایشان بود، دلیلی بر پیامبری او قرار داد. و لطف خدای تعالی در منصرف کردن مردمان از این کار تا آخر الزمان استمرار دارد، و این آشکارترین برهان در اعجاز و شگفت انگیزترین بیان است. و این مذهب نظّام است که جمهور اهل اعتزال با آن مخالفند»[2].

با وجود این، مفید در «المسائل العُکبَریّة» با این مسئله از جهت دیگری روبه‌رو می‌شود و در آنجا این نظر را می‌پذیرد که مردمان به جهت علوّ مقام درونی قرآن از تقلید کردن

۱- ج. بومن، اختلاف دربارهٔ قرآن و راه حل باقلانی (آمستردام: فان کامپن، ۱۹۵۹)، ص ۲۳.

J. Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī.*

۲- اوائل، ص ۳۱.

آن ناتوانند. اعتراض بدین صورت بیان شده‌است که خدا با گفتن اینکه «ده سوره مثل آن بیاورید[1]»، به‌اعراب فرمان داده است که کاری بیش از استطاعت خود انجام دهند. از این دیدگاه، گفتن اینکه خدا اعراب را از اطاعت کردن فرمان خود منصرف کرده، خدا را آشکارا به‌ستمکاری متّهم کردن است. مفید، هنگام جواب گفتن به‌این اعتراض، آموزهٔ نظّام را رها کرده و چنان استدلال کرده است که فصاحت خدا از حدّ توانائی بشر بیرون است. وی همچنین میان یک تحدّی و چالش با یک فرمان تمایز قائل شده و چنین گفته است:

«خدا با گفتن اینکه «ده سوره مثل آن بیاورید»، قصدش آن بوده‌است که: «اگر این قرآن سخنی از ساختهٔ بشر باشد، ساختن مثل آن در قدرت هر انسان است. پس بکوشید، و اگر نتوانستید همانند آن‌را بیاورید، آن‌وقت نامعقول بودن افترائی که به‌حضرت محمّد (ص) می‌زنید و او را سازندهٔ قرآن می‌دانید، بر شما معلوم خواهد شد». هر کس که تفاوت میان یک تحدّی و توبیخ و بیان ناتوانی (تعجیز) را از یک سو، و یک فرمان و تکلیف را از سوی دیگر نداند، باید از بهایم محسوب شود[2]».

مفید در دنبالهٔ سخن خود این تحدّی را با پاسخی مقایسه می‌کند که یک نویسندهٔ زبردست به‌نویسندهٔ تازه‌کار مغروری می‌دهد که مدّعی برابری با او است؛ یا پاسخ شاعری به‌هر مدّعی شعری که دم از برابری در شاعری با او می‌زند.

چنانکه مشاهده می‌شود، مفید در دو اثر خود دربارهٔ تقلیدناپذیری قرآن دو عقیدهٔ متفاوت و ناسازگار با یکدیگر ابراز کرده‌است. علی بن عیسی الرُّمّانی، معاصر سالخورده‌تر و شاید استاد مفید، در یکی از کتابهایش، این عقیده را اظهار داشته است که قرآن، هم

۱- قرآن، سورهٔ هود، آیهٔ ۱۳.

۲- «العکبریة»، پرسش ۳۴.

به دلیل فصاحت و بلاغت درونی و هم به دلیل اینکه دیگران از تقلید کردن آن منصرف می‌شده‌اند، معجزه است[۱].

حادث بودن قرآن

مفید، برای حفظ تمایل خویش به انکار ابدیّت قرآن، سخن و کلام را به صورتی تعریف می‌کند که آن را از گونهٔ صورت فیزیکی خارج شدهٔ از دهان نشان دهد و بنابراین خصوصیّت آن را به عنوان یک عَرَض آشکار سازد. گفتهٔ وی چنین است:

«و من می‌گویم که کلام قطعه قطعه کردن آواها و مرتّب کردن آنها بر صورتی است که از آنها معانی معقولات به دست آید. و آواها در نظر من گونه‌ای از اعراض هستند، و بنابراین بقا و دوام هر کلام صدق نمی‌کند، چه این بقا برای همهٔ اعراض محال است. و اگر کلام ماندنی می‌بود، دیگر چنان نمی‌شد که آن حروف که پیشتر می‌آید شایسته‌تر برای تقدّم باشد، و آنچه پستر می‌آید شایسته‌تر برای تأخّر، و این خود سبب آن می‌شد که کلام تباه شود و تفاهم به میانجیگری آن از میان برود. و این مذهب گروهی از معتزله است که بعضی از آنان و همه مشبّهه با آن مخالفند[۲].

عبدالجبّار نیز سخن را از اصوات دهانی می‌داند[۳]. و بنابراین مقدمه چنان استدلال می‌کند که چون اعراض دوام ندارند، کلام که آن نیز عرض است نمی‌تواند ابدی باشد[۴].

۱- علی بن عیسی الرمانی، «النکت فی اعجاز القرآن»، در ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ویرایش م. خلف‌الله (چاپ دوم؛ قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۸)، ص ۷۵.

۲- اوائل، ص ۱۰۶. ترجمهٔ جملهٔ سوم در این نقل بدین ترتیب صورت گرفته که جای «تقدم» و «تأخر» را با یکدیگر عوض کرده‌ام، چه جز این جمله معنای درستی نمی‌داشت.

۳- المغنی، هفتم، ۶.

۴- همان منبع، ص ۸۴.

این تعریف کلام به عنوان گونه‌ای از آواهای دهانی تضادّی شدید باتعریفی دارد که متکلّمان اشعری از آن کرده ، و جوهر کلام را بقای آن در نفس دانسته‌اند . مثلاً جُوَینی گفته که کلام « قولی است که در نفس وجود دارد ؛ واگرخواهان تفصیل بیشتر باشیم، عبارت از قولی است که درنفس وجود دارد ونماینده‌ٔ تعبیرات آن است و برای آن علامات قراردادی مورد موافقت قرار گرفته است[۱] » . به گفته‌ٔ جوینی : تعبیرات شفاهی ، نیز به حق کلام خوانده شده است، ولی بعضی ازهمکاران وی گفته‌اند که تنها معنای خاصّ کلمه همان کلام درونی است ـ وتعبیرات شفاهی فقط به‌معنای انتقالی معنی کلام دارند[۲] . اگر کلام به صورتی تعریف شود که جوینی و پیوستگان به او تعریف کرده‌اند، دیگر در آن صورت نیاز به‌آن نیست که کلام خدا حادث باشد.

شیخ مفید ، بنابر تعریفی که خود ازکلام به دست داده ، قرآن را غیر مخلوق نمی‌خواند . با وجود این وی هرگز اصطلاح معتزلی «مخلوق» را به‌کار نمی‌برد ؛ بلکه به جای آن، ازآموزه‌ٔ امامیّه پیروی می کند[۳] و قرآن را پدیدارشده‌ٔ در زمان (مُحدَث) می‌داند . گفته‌ٔ وی چنین است :

«من می گویم که قرآن کلام خدا ووحی او و مُحدَث است چنانکه خود آن را توصیف کرده است. و از آن خودداری می کنم که بگویم مخلوق است ؛ که دراین‌خصوص آثاری از دوصادق (ع) دردست است ؛ وهمه‌ٔ امامیّه، جز اندکی ازایشان ، برهمین رأیند ؛ و نیز چنین است نظر جمهور معتزلیان بغداد و بیشتر مُرجِئَه وزیدیّه واصحاب حدیث[٤]» .

علاوه برروایات رسیده‌ٔ ازائمّه، استدلال شیخ مفید برخود قرآن متّکی است.

۱- الجوینی ،کتاب الارشاد ، ویرایش م. یوسف موسی و علی عبدالحمید (قاهره : الخانجی ، ۱۹۵۰) ، ص ۱۰٤.

۲- همان منبع ، ص ۱۰۸.

۳- به پس‌ازاین ، فصل پانزدهم رجوع شود.

٤- اوایل ، ص ۱۹-۱۸.

ظاهراً باید نظر وی به آیاتی باشد که خدا در آنها از «ذکر . . . مُحدَث»[۱] یاد کرده است. از طرف دیگر ، در هیچ جای قرآن لفظ «مخلوق» در موردی نیامده است که آن را بتوان متعلّق به قرآن دانست .

عبدالجبّار نگفته‌است که معتزلهٔ بغداد بر آنند که قرآن به‌جای مخلوق بودن محدث است که مفید چنان ادّعا کرده است . با اشارهٔ به این اعتراض که اگر قرآن را مخلوق بنامند ممکن است راه را برای این توهّم که گویندهٔ آن کافر است باز کند ، عبدالجبّار چنین جواب داده است :

«من چنین جواب می‌دهم : مطلب برعکس چیزی است که شما می‌گویید . چه آن را غیر مخلوق نامیدن ، ممکن است کسی را به‌این وسوسه بیندازد که گوینده چنین نظر دارد که این کتاب به‌صورت ابدی همراه باخدا است ، واز اعتقاد به‌توحید به اعتقاد به ثنویّت کشیده شود . بنابراین برای از بین بردن گمان و وسوسه بایستی آن را مخلوق بنامیم ، همان گونه که محدث می‌نامیم»[۲].

آشکار است که به‌نظر عبدالجبّار ، این کافی نیست که بگوییم قرآن محدث است و از این خودداری ورزیم که آن را مخلوق بنامیم .

به‌اعتقاد کسانی که قرآن را ابدی می‌دانند . مسئله‌ای که پیدا می‌شود این است که میان آنچه در قرآن خوانده می‌شود باکلام ابدی خدا چه رابطه‌ای وجود دارد . به‌چه معنی امّت حقّ آن دارد که بگوید شنوندهٔ قرآنی که خوانده می‌شود شنوندهٔ کلام‌خدا است ؟ همین مسئله ، البتّه نه به این حدّت ، برای کسانی که می‌گویند کلام خدا ابدی نیست نیز وجود دارد. راه حلّ مفید آن است که میان حکایت کردن (الحکایة) وآنچه حکایت شده (المَحکی) تمایز قائل شویم ، در صورتی که عُرف به چنین تمایزی قائل نیست . وی گفته است :

۱ـ سورهٔ انبیاء ، آیهٔ ۲ ؛ سورهٔ شعراء ، آیهٔ ۵ .

۲ـ المغنی ، هفتم ، ۲۱۸ .

«من می‌گویم که گاه بر حکایت کردن قرآن نام «قرآن» اطلاق می‌شود، هرچند آن حکایت درمعنی غیراز چیزی است که بابیان حکایت شده است. وچنین است حکایت کردن هر کلامی که مطلقاً بدان نام خوانده می‌شود، همچون کسی که شعرنابغه‌را حکایت کند. که‌می‌گویند: «فلانی شعرنابغه‌راانشاد کرد» یااینکه، مثلاً می‌گویند: «ازفلانی شعر زُهَیررا شنیدیم». وچنین است دربارهٔ کسی که در دین فرمان رسول خدا را ببرد و به آن عمل کند. که می‌گویند: «فلانی به‌دین رسول خدا متدیّن‌است». واین گفته را به‌صورت مطلق وبدون قید می‌گویند، هرچند واقعاً معنی در آن همانند چیزی باشد که در مورد «حکایت» گفتیم. و این مذهب جمهور معتزله است که اهل قَدَر ازمُجَبِّره با آن مخالفند»[1].

عبدالجبّار گفته که درمقابل این مسئله چندین راه حلّ معتزلی وجود داشته‌است. به‌گفتهٔ ابوعلی جُبّائی، حکایت باآنچه حکایت شده یکی‌است. کلام خدا درتلاوتی که از قرآن صورت می‌گیرد، شنیده می‌شود. کلام بقاء و دوام دارد و می‌تواند در چند محل وجود پیداکند. دلیل ابوعلی برای گفتن این مطلب آن است که اگر مستمعان به‌کلام حکایت‌کننده گوش فرا می‌دادند. این بدان معنی بود که حکایت‌کننده شایستهٔ آن‌است که چیزی همانند قرآن پدیدآورد واین ازیگانه بودن معجز آسای آن می‌کاهد[2]. ابوهاشم براین اعتقاد بودکه درحکایت. کلام خدا به‌وسیلهٔ خدا حادث می‌شود، وکلام حکایت‌کننده توسّط خود او پدید می‌آید[3]. راه حلّ خود عبدالجبّار همچون راه حلّ

۱ـ اوائل، ۱۰۱-۱۰۰.

۲ـ مغنی، هفتم، ۸۸-۱۸۷. با وجوداین، برای اطلاع یافتن ازگزارش متفاوتی ازنظر ابوعلی، رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص ۵۹۹، که می‌گوید به‌نظر وی کلام خدا حکایت‌نمی‌شود، چه حکایت کردن آوردن مثل است وکسی‌نمی‌تواند مثل کلام خدا بیاورد، بلکه می‌تواند خوانده و به‌خاطر سپرده و نوشته شود.

۳ـ المغنی، هفتم، ۱۸۹.

شیخ مفید است : اینکه مستمع کلام خدا را بدین معنی می‌شنود که خدا آن را ساخته وحادث کرده ، وعرف این را درمورد آنچه ازطریق حکایت می‌آید تطبیق می‌کند[1].

متن قرآن

یک مسئلهٔ منحصر به‌شیعیان این بوده است که نسبت به‌متن رسمی قرآن که در زمان خلافت عثمان صورت نهایی خود را پیدا کرد، چه وضعی باید اختیار شود. خیّاط گفته است که رافضیان بر آنند که «قرآن تغییر و تبدیل یافته است؛ درآن افزایشها و کاهشها وتحریفها صورت گرفته است[2]». گفته‌اند که نوبختیان را عقیده آن بوده است که درمتن قرآن فزونیها وکاستیها وجود دارد»[3].

کُلَینی چندین روایت در این خصوص نقل کرده است . در یکی از آنها که از امام محمّد باقر (ع) است، سخن از متن قرآن حضرت علی (ع) رفته است :

«هیچ کس جز یک دروغگو نمی‌تواند مدّعی آن شود که همهٔ قرآن را به‌همان صورت که نازل شده جمع آوری کرده است. تنها حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) قرآن را بدان صورت که فرو فرستاده شده تدوین کرده بوده‌است»[4].

روایت دیگری از امام محمّدباقر، علم ومعرفت تمام قرآن را مخصوص ائمّه دانسته است: «هیچ کس، جز اوصیا، نمی‌تواند مدّعی آن شود که همهٔ قرآن را از ظاهروباطن آن دارد»[5]. حدیثی از امام جعفرصادق (ع) چنین است :

۱- همان منبع ، هفتم ، ۱۸۹.

۲- الخیاط ، ص ٦.

۳- اوائل ، ص ٥٦.

٤- الکلینی ، اول ، ۲۲۸ ، شمارهٔ ۱.

٥- همان منبع ، شمارهٔ ۲.

«به‌خدای سوگند که من کتاب خدارا از ابتدا تا انتهای آن چنان می‌دانم که گویی در کف دست من است. در آن اطلاعاتی درباره آسمان و اطلاعاتی دربارهٔ زمین، واخباری از آنچه بوده و اخباری از آنچه خواهد آمد، وجود دارد. خدا گفته است: «در آن توضیح و بیان همه چیز هست»[۱].

وحدیثی دیگر از امام جعفر صادق (ع) چنین است: «علم کتاب با ماست: همهٔ آن»[۲]. این روایات ممکن است بدان معنی گرفته شود که تنها امامان از تمام متن قرآن آگاهی دارند، یا بدان معنی که تنها آنان از معنی باطنی متن کامل آگاهند که در دست مؤمنان است.

مفسّر قدیم امامی قرآن، ابوالحسن علیّ بن ابراهیم قمّی، چندین مثال از متن درست قرآن نقل کرده است که به سود امامان بوده و با اندکی تصرّف در متن تحریف شده است. مثلاً، کلماتی که در قرآن رسمی به‌صورت «شما بهترین امتی (خیرامّة) بودید که در نوع بشر برآورده شدید»[۳]، در اصل به‌صورت «شما بهترین ائمه‌ای (خیرائمّة) بودید که در نوع بشر برآورده شدید»[۴]، بوده است. و کلمات «شما را امّت میانه قرار دادیم»[۵] در اصل «شما را ائمّه میانه قرار دادیم»[۶] بوده است.

۱- همان منبع، ص ۲۲۹، شمارهٔ ٤. اشارهٔ به‌قرآن، سورهٔ نحل، آیهٔ ۸۹.

۲- همان منبع، شمارهٔ ٥.

۳- قرآن، آل عمران، آیهٔ ۱۱۰.

٤- ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی، **تفسیر القمی**، ویرایش طیب الموسوی الجزائری (نجف: الهدی، ۱۳۸٦ ه‍. ق)، اول، ۱۰؛ نیز رجوع کنید به‌نمونه های دیگر در صفحات ۱۱-۱۰.

٥- قرآن، بقره، ۱٤۳.

٦- القمی، اول، ٦۳. برای حذفهای ادعایی رجوع کنید به ت. نولدکه، تاریخ قرآن، تجدید نظر شدهٔ توسط شوالی (چاپ دوم، لایپزیگ: دیتریش، ۱۹۰۹-۱۹۱۹).

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

نیز یک اعتقاد روایتی وجود داشت که منحصر به شیعیان نبود و از آن حکایت می‌کرد که حضرت علی(ع) نخستین‌بار قرآن‌را جمع آورد ومدوّن کرد. ابن‌النّدیم در این باره سخن گفته وادّعا کرده که قرآن نوشته شده بخطّ حضرت علی(ع) را دیده‌است. وی روایتی را دربارهٔ علی (ع) بدین صورت نقل کرده است:

«وی هنگام وفات پیغمبر(ص) متوجه شد که مردم دچار اضطراب وپریشانی شده‌اند. وبه‌همین‌جهت سوگندیاد کرد که تازمانی که قرآن‌راجمع‌نکرده‌است عبابردوش نیندازد. مدّت سه روز درخانه‌نشست وقرآن‌را تدوین کرد. این نخستین تحریر قرآن است که آن را بنابر آنچه در حافظه داشت فراهم آورد. این متن در دست خاندان جعفر بود. و من در زمان خودم آن‌را در اختیار ابویَعلیٰ حَمزَةالحَسَنی ـ غفرالله له ـ دیدم که ورقهایی‌از آن افتاده ودستخطّ علیّ بن ابی طالب بود. با گذشت زمان همچون میراثی به دست بَنی حَسَن افتاده بود. ترتیب سوره‌ها در این متن چنین است: . . [۱]»

در اینجا الفهرست افتادگی دارد و بنابراین ترتیب سوره‌ها به دست نمی‌آید.

مفید مسئلهٔ متن رسمی قرآن عثمان را در سه‌اثر خود مورد بحث قرارداده است:

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

دوم، ۱۱۲-۹۷؛ ای. گولد تسیهر، مذاهب تفسیر قرآن، (لیدن: بریل، تجدید چاپ ۱۹۵۲)، ص ۸۶ - ۲۷۹؛ ای.گولدتسیهر تحقیقات اسلامی (هاله: نیمایر، ۹۰-۱۸۸۸) دوم، ۱۱-۱۱۰.

T. Nöldeke, *Geschichte des Qurans*, rev. by F. Schwally. - I. Goldziher, I. G., *Muhommedanische Studien*.

۱ـ ابن‌الندیم، ص ۲۸: برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ متن قرآن حضرت علی (ع) رجوع کنید به گولد تسیهر، توجیهات، ۷۹-۲۷۲.

«المسائل السَّرویّه» ، «المسائل العُکبَریّه» ، و اوائل المقالات . چهارسؤال دراین باره طرح شده است: نخست . آیا ترتیب صحیح متن اصلی تغییر پیدا کرده است؟ دوم . آیا جزئی ازمتن اصلی حذف شده است؟ سوم آیا چیزی بر آن افزوده شده ؟ چهارم . طرز تلقّی شیعهٔ مؤمن نسبت به متن اصلی قرآن بدان صورت که وجود دارد . باید چگونه باشد ؟

در هر سه کتاب یاد شدهٔ مفید . پاسخهای به سؤال اوّل وسؤال سوم یکسان است: ترتیب اصلی قرآن تغییر یافته . ولی به متن افزوده نشده است . در بارهٔ پرسش دوّم . «المسائل العُکبَریّه» ساکت است . ولی « المسائل السَّرَویّه » می گوید که چیزهائی از قرآن حذف شده . در صورتی که بنابر اوائل المقالات آنچه حذف شده جزئی از خود متن قرآن نیست . بلکه تفسیر صحیحی است که می بایستی با متن همراه بوده باشد. اوائل . به سبب پاسخی که به پرسش دوم داده . نیازی به پرسیدن سؤال چهارم نداشته است . آیا کدام یک از این رساله ها متأخرتر است ؟ بنابر اشاره ای که خود مفید در اوائل کرده و گفته است که در بحث با معتزلیان متمایل به یک طرف بود ولی اکنون متمایل به طرف دیگر است . چنان برمی آید که اوائل باید متأخّر وشاید نمایندهٔ وضع نهائی او بوده باشد.

بهترین راه برای بیان مطلب آوردن تمام فقراتی است که در « المسائل السَّرویّه » و اوائل المقالات آمده وشماره دادن به سؤالات به همان ترتیبی است که پیشتر ذکر آن گذشت . مفید درپاسخ نهمین پرسش در «المسائل السَّرویّه» چنین گفته است :

« (۳) بدون شک آنچه میان دو پارهٔ اوّل و آخر جلد قرآن (بین الدَّفَّتَین) قرار گرفته ؛ کلام ووحی خدا است ، وهیچ جزئی از آن کلام آدمیزاد نیست . بزرگترین قسمت چیزی است که نازل شده است . وبازماندهٔ آنچه خدا نازل کرده در دست کسی قرار دارد که حافظ شریعت است تا بنابر آن داوری کند [یعنی امام زمان] . هیچ چیز از آن بیرون نیفتاده [یعنی حذف نشده] است . (۲) وآنکه چیزی را جمع کرد که اکنون میان دو پارهٔ جلد قرآن جای دارد .

آن‌را در تدوین خود داخل نکرد . دلایلی که او را بر آن برانگیخت عبارت است از : عدم فهم او نسبت به‌پاره‌ای‌از آن ، شکّ وفقدان یقین او دربارهٔ آن ، ونیز آنچه وی به‌عمد از آن خارج کرد .

(۱) امیرالمؤمنین (ع) همهٔ اجزاءِ قرآن وحی شده را از آغاز تا انجام جمع کرد وآنها را چنانکه می‌بایست درکنارهم نهاد ، وآنچه مکّی بود مقدّم بر مدنی قرار داد ، و منسوخ را پیش‌از ناسخ گذاشت ، وهرچیزرا به‌جای خود نهاد . به‌همین‌جهت استاد ما صادق (ع) گفته است : «به‌خدای سوگند که اگر قرآن بدان صورت خوانده می‌شدکه وحی شده بود ، شما درآن به صورتی نامهای مارا می‌یافتید که ازسلف ما [یعنی‌حضرت محمّد(ص)] نام برده شده است» . واوگفت : «قرآن درچهار ربع نازل شده : یک ربع دربارهٔ ما ، یک ربع دربارهٔ دشمنان ما ، یک ربع در داستانها و عبرتها ، ویک ربع در دستورات واحکام . وبهترین بخش قرآن به‌اهل البیت تعلّق دارد»[۱] .

مفید در اینجا می‌گوید که تحریر رسمی حاضر قرآن به ترتیب صحیح نیست وهمهٔ آنچه را خدا نازل کرده است فرا نمی‌گیرد ؛ ولی چون چیزی ساختگی برآن افزوده نشده ، همهٔ آن کلام خدا است . قرآنِ تمام و درست تنظیم شده تنها برامامان شناخته بود واکنون نیز چنین است . این روایت که حضرت علی (ع) تحریری از قرآن فراهم آورد که هرگزانتشار نیافت ، باردیگر توسّط مفید در «المسائل‌العُکبَریّه» آمده‌است[۲] .

۱ـ «السرویه» ، ص ۵۹ .

۲ـ «العکبریه» ، پرسش ۴۹ . سؤال طرح شده این‌است که با آنکه علی(ع) چهره‌ای مهمتر از ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود بود ، چرا متنهای قرآن ایشان دررقابت با قرآن عثمان منتشر شد و متن علی(ع) چنین نشد. نکتهٔ این‌سؤال ایجاد شکی دربارهٔ روایتی‌است که علی(ع) مصحفی فراهم آورده بوده است. مفید چنین جواب داده است : «واما درمورد

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

شیخ مفید به دنبالهٔ آن دربارهٔ پرسش چهارم چنین نوشته است :

« (٤) ولی در روایتی آمده است که امامان ما دستور داده‌اند که آنچه درمیان دو پارهٔ جلد قرآن است باید خوانده شود ، و نگوییم که چیزی از آن کاسته یا بر آن فزوده شده‌است، تا آن زمان که قائم آل محمد علیه‌السّلام ظهور کند و قرآن را بدان صورت که وحی شده وحضرت امیرالمؤمنین (ع) آن را تدوین کرده بود بخواند. امامان تنها این را بر ما ممنوع کردند که بگوییم در آنها کلماتی زیادتر از آنچه در قرآن آمده به قرآن نسبت داده شده ؛ چه اینها خبرهای متواتر نیست بلکه اخبار آحاد است ، و راوی واحد ممکن است در آنچه روایت می‌کند دچار اشتباه وخطا شود . . . [متن در اینجا افتادگی دارد] .

بنابراین اگر کسی بگوید «چگونه ممکن است این مطلب صحیح باشد [قرائت يَصِحُّ بجای يَصْبَحُ] که آنچه بین‌الدفّتین قرآن است بدون اضافه ونقصان کلام خدا است ، با آنکه شما می گویید که ائمّه درقرآن آیه را به این صورت خوانده‌اند که «شما بهترین ائمّه‌ای بودید که از نوع بشر برآورده شدید» یا «شما را ائمّهٔ

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

سؤال شما از اینکه چرا مصحفهای ابی و ابن‌مسعود منتشر شد و مصحف امیرالمؤمنین (ع) انتشار نیافت ، دلایل از این قرار است : اهمیت نفوذ امیرالمؤمنین درمقابل فرمانروایان زمان وکم‌اهمیتی ابی و ابن‌مسعود ، آزاری که برای خود از جانب امیرالمؤمنین درمقایسهٔ با ترس از هرکس دیگر پیش‌بینی می کردند ، و نیز بدان سبب که امیرالمؤمنین یکی از رقیبان فرمانروایان بود درصورتی که ابی و ابن‌مسعود درمیان پیروان و رعایای ایشان بودند. بنابراین هیچ باکی نبود که انتشار متنهای ایشان در مردم تأثیری کند ، برخلاف آنکه اگر متن امیرالمؤمنین انتشار می‌یافت وضع صورت دیگر پیدا می کرد. بنابراین دوحالت بایکدیگر تفاوت دارد» .

دربارهٔ متنهای ابی و ابن مسعود رجوع کنید به ابن‌الندیم ، ص ۲۷-۲۶ ؛ ف. بول (F. Buhl) ، مقالهٔ «القرآن» در دایرة‌المعارف خلاصه شدهٔ اسلام ، ص ۷۹-۲۷۸ .

میانه قرار دادیم ؟ » جواب آن است که اینها اخبار وابستهٔ به‌منبع واحداست که خدا صحت آنها را تضمین نکرده است . بنابراین ما در بارهٔ آنها تردید می‌کنیم و ، چنانکه به ما دستور داده‌اند ، از آنچه در صفحات آمده است منحرف نمی‌شویم ـ بنابر آنچه توضیح دادیم»[1] .

بنابراین قاعدهٔ عملی آن است که قرآن را به‌صورتی که هست بپذیریم وقبول کنیم که کامل نیست . قرآن امامیّه بدان معنی «کامل» است که متن تمام آن در دست مهدی منتظر (ع) است و از روی روایات موجود شناخته نمی‌شود . روایات «خبر واحد» که شیخ مفید آنها را رد می‌کند ، آنها است که قمّی در تفسیر خود مورد بهره برداری قرار داده است .

در اوائل المقالات نیز بار دیگر مسئلهٔ قرآن مطرح شده و پاسخ متفاوتی برای پرسش دوم آمده است . گفتهٔ مفید چنین است :

«من می‌گویم که اخباری از امامان راهنما از آل محمّد (ص) در بارهٔ اختلاف قرآن و آنچه بعضی از ستمگران در آن از جهت حذف کردن یا افزایش کرده‌اند ، به‌ما رسیده است .

(۱) مثلاً ، از لحاظ ترتیب ، آنچه موجود است مقتضی این است که در آن بعضی از آنچه متقدّم است متأخر شود . وبعضی از آنچه متأخّر است متقدّم . و آن کس که از ناسخ ومنسوخ ومکّی ومَدَنی آگاه باشد ، شکّی در آنچه ما گفتیم نمی‌کند» .

۱ـ «السرویه» ، ص ۶۰-۵۹ . برای آیات قرآن رجوع کنید به پیش‌ازاین ، ص ، شماره‌های و . نامعتبر بودن روایاتی که در آنها فقراتی از متن دیگر قرآن آمده ، در «العکبریه» پرسش ۹ ؛ آمده است : «ولی این مطلب ثابت نشده است که ابی و ابن‌مسعود دو متن متمایز داشته‌اند . تنها به‌حدس چنین گفته‌اند و آن هم با روایاتی مبتنی بر منبع واحد . اخبار واحدی که در آنها قرائتهای ابی و ابن‌مسعود آمده ، چند قرائت مشابه با قرائتهای منسوب به‌متن امیرالمؤمنین (ع) دارد» .

(۲) و امّا در بارهٔ نقصان باید گفت که عقل آن را محال نمی داند ووقوع آن را ممکن می‌شمارد . من گفتار کسی را که مدّعی آن بود آزمودم و در این باره بامعتزلیان و جز ایشان به درازی سخن گفتم و از آنان به برهانی در فساد این اعتقاد که بتوانم بر آن اعتماد کنم دست نیافتم . گروهی از امامیّه گفته‌اند که هیچ کلمه و آیه و سوره‌ای از قرآن کاسته نشده، بلکه آنچه در مصحف امیرالمؤمنین (ع) در بارهٔ تأویل وتفسیر معانی و حقیقت تنزیل آن ثبت بوده حذف شده است . و اینها نیز ثابت و فرو فرستاده بوده، هرچند جملهٔ کلام خدای تعالی که قرآنِ معجز است به شمار نمی آمده. چه تأویل قرآن نیز قرآن است ، چنانکه خدای تعالی گفته است «ولاتعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه، وقل: ربّ زدنی علماً ← ودرقرآن پیش از آنکه وحیش به تمامی به تو برسد شتاب مکن ، و بگو : پروردگارا برعلم من بیفزای » [قرآن ، سورهٔ طه، آیه ۱۱٤] ؛ پس تأویل قرآن به‌نام قرآن خوانده شده، واین چیزی است که دربارهٔ آن میان اهل تفسیر اختلاف نیست . و به‌اعتقاد من این گفته بیشتر شبیه است به گفتهٔ کسی که مدّعی کاسته شدن کلماتی ازخود قرآن باشد نه از تفسیر آن ، و من خود به این نظر تمایل دارم و از خدا توفیق می‌طلبم که به آنچه صواب است برسم»[۱] .

شیخ مفید ، با این نظر که روایات شیعه را در بارهٔ کاستی قرآن به‌جای آنکه به خود قرآن مربوط بداند به‌تفسیر آن مربوط می‌داند ، اعتقادی موافق با معتزله واهل سنّت پیدا می کند. در دنبالهٔ بحث منکر آن می‌شود که عملاً چیزی به قرآن افزوده شده باشد . گفتهٔ وی چنین است :

«وامّا دربارهٔ اینکه چیزی به قرآن افزوده شده باشد، از یک جهت باطل بودن آن قطعی وازجهت دیگر صحیح بودن آن جایز است . جهتی که بنابر آن

۱- اوائل ، ص ٥٦-٥٤.

حکم به باطل بودن آن می‌کنم این است که ممکن نیست کسی بتواند به اندازهٔ یک سوره از قرآن چنان بسازد که امر را بر اصحاب فصاحت مشتبه کند. واما جهت ممکن بودن این است که بر قرآن یک کلمه یا دو کلمه و یک حرف یا دو حرف و مانندهای اینها افزوده شده باشد که به حدّ اعجاز نرسد که در این صورت ممکن است امر بر فصحا نیز مشتبه شود. ولی چون حادثه‌ای اتّفاق بیفتد، بر خدا است که آن را نمایان سازد و حق را در آن بر بندگان خود آشکار کند. به هر صورت من بر چنین افزایشی قطع ندارم و بیشتر بر آنم که بر قرآن چیزی افزوده نشده و قرآن از آن تهی است. و بر صحّت این اعتقاد حدیثی از امام صادق جعفر بن محمّد (ع) گواه است و این مذهب برخلاف چیزی است که از بنو نوبخت ـ رحمهم‌الله ـ دربارهٔ افزایش و کاهش در قرآن شنیده‌ایم؛ و گروهی از متکلّمان و فقیهان صاحب اعتبار آن را پذیرفته‌اند»[۱].

یکی از امامیّه که مفید می‌توانست او را به حق متمایل به عقیدهٔ خود بداند، ابن بابویه است[۲].

به صورت خلاصه می‌توان گفت که در بارهٔ تمامیّت و درستی متن قرآن رسمی دو اعتقاد در میان امامیّه رایج بوده است. بعضی، حتّی پیش از مفید، بر آن بودند که متن عثمان تمام و درست است. گروهی دیگر، همچون نوبختیان، علی‌رغم تمایلی که به اعتزال داشتند، چنان معتقد بودند که در متن قرآن اضافه و نقصانی صورت گرفته است. مفید از هر دو نظر دفاع کرده، ولی عقیدهٔ نهایی وی محتملاً آن بوده که متن قرآن به همان صورت که هست تمام و کامل است[۳].

۱ـ اوائل، ص ٥٦.

۲ـ رجوع کنید به پس از این، فصل پانزدهم.

۳ـ ج. الیش، «قرآن شیعی»، در آرابیکا، شانزدهم (۱۹۶۹)، ۲۱،

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

درجانب اهل‌سنّت ، عبدالجبّار دربارهٔ تمامیّت متن قرآن استدلال کرده و گفته است که مسلمانان اهمیّت فراوانی برای قرآن قائل بودند، چنانکه قرائتهای مختلف کسانی همچون عبدالله بن مسعود و زیدبن ثابت‌را نقل کرده‌اند. واگرکوچکترین کوششی برای تحریف قرآن صورت می‌گرفت، قطعاً متوجّه آن می‌شدند. ونیز عبدالجبّارچنین استدلال می‌کندکه اگر عثمان در متن قرآن دست برده بود ، حضرت علی (ع) در ایّام خلافت خودکه فرصت کافی برای اصلاح آن می‌داشت چنین اصلاحی را به انجام می‌رسانید[1].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

J. Eliash, «The Shī'ite Qur'ān», *Arabica*

نوشته است که روایات نقل شدهٔ توسط کلینی «مدعی‌فساد و تخریب عمدی مصحف عثمان نیست ، بلکه فقط حاکی از آن است که تغییری در ترتیب بعضی‌از سوره‌ها یاآیه‌ها صورت گرفته است » . الیش ، در تأیید نظر خود مبتنی بر اینکه اندیشهٔ عمدهٔ امامیه مدعی حذف چیزهایی اساسی از متن وحی شدهٔ قرآن نیست ، به ابن بابویه (که دربارهٔ آن به پس‌ازاین ، فصل پانزدهم رجوع شود) و شیخ مفید ، اوائل ، ص ۵٦ ، تمسک جسته است.

ولی ، نظر به‌اینکه خود مفید نظر مخالفی در « المسائل السرویه » و نیز درگزارش خویش دربارهٔ نوبختیان ابراز داشته ، آشکار می‌شود که دراین خصوص دو عقیده در محافل امامیه رایج بوده است. بنابراین به هیچ وجه قطعی نیست که احادیث نقل شدهٔ توسط کلینی اشاره‌ای به‌تخریب عمدی مصحف رسمی عثمان نداشته است.

نیز رجوع کنید به ا. کولبرگ ، «یادداشتهایی دربارهٔ ایستار امامیه نسبت‌به‌قرآن ، در س. م. استرن ودیگران ، فلسفهٔ اسلامی و سنت رسمی : مقالات تقدیم شده توسط دوستان وشاگردان ریچارد والزر به وی (« تحقیقات شرقی » ، شمارهٔ ۵ ؛ آکسفورد : کاسیرر ، ۱۹۷۲) ص ۲۰۹-۲۲۴ ، که بنابرآن معلوم می‌شود هردو نظر درمیان اهل تشیع تا زمان حاضر وجود داشته است.

E. Kohlberg, «Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān», in S. M. Stern, et al., *Islamic Philosophy and the Classical Traditian : Essay Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer*.

۱- المغنی ، شانزدهم ، ۳۸۴-۸٦.

مزایای پیغمبر (ص) : عصمت

معتزله بیش از اصحاب حدیث و متکلّمان اشعری در بارهٔ معصوم بودن پیامبر از گناه و سهو اصرار و تأکید داشتند. دلیل آن این است که آنان رفتار درست پیغمبر را برای خیر و رفاه مؤمنان ضروری می‌دانستند. وی بایستی از ارتکاب هر گناه مصون باشد تا از اعتبار او درنظر مؤمنان کاسته نشود[1].

عبدالجبّار بر آن است که مقام بعضی‌از پیغمبران برتر ازدیگران است[2]، ولی‌خود او هیچ برتری شخصی اساسی برای حضرت محمّد (ص) نسبت به دیگر پیامبران قائل نیست. از همهٔ آنان در زیر یک عنوان بحث شده است. برای خیر ورفاه مردمان، که به‌آن نیاز دارند که پیام پیغمبرانه را ازکسی بپذیرند که‌خود معتبر وشایستهٔ اعتماد باشد، خدا نباید روا دارد که پیامبران مرتکب گناهان عمدی شوند یا دروغ بگویند، خواه پیش‌ازمبعوث شدن ایشان به‌رسالت باشد وخواه پس‌ازآن[3]. ونیزنباید پیامبران مرتکب اشتباه شوند یا به‌غفلت گناه کنند و یا در اجرای وظایف پیغمبری به ریاکاری متوسّل شوند[4]. ولی، یک پیغمبر ممکن‌است دراجرای وظیفه‌ای که‌آن را برای مؤمنان توضیح داده وخود حدّاقل لازم برای آن را به‌انجام رسانیده، گرفتار غفلت یا پریشانی حواس

۱ـ دربارهٔ این ایستار معتزلیان به صورت کلی، رجوع کنید به ت. آندره، شخص محمد از دیدگاه آموزه و ایمان امتش («بایگانیهای مطالعات شرقی»، جلد شانزدهم؛ استوکهولم: نورستد، ۱۹۱۸)، ص ۴۵-۱۳۹. دربارهٔ ارتباطی که عبدالجبار میان این مسئله و آموزهٔ بهترین مصلحت آدمی درنظر می‌گرفته، رجوع کنید به المغنی، پانزدهم، ۳۰۲-۳۰۳.

T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.*

۲ـ همان منبع، ۲۸۰.

۳ـ همان منبع، ۲۷۹، ۳۰۰، ۳۰۴.

۴ـ همان منبع، ۲۷۹، ۲۸۱.

شود. مثلاً حضرت محمّد(ص) مجاز بود که در نمازنافله‌اش، بدان صورت که درروایت ذوالیَدَین آمده، دچار آشفتگی حواس شود[۱].

اصل مورد قبول عبدالجبّار آن است که در پیغمبر هیچ نقصی مجاز وروانیست که سبب دور کردن مردمان از رسالت وی شود. ولی در هر جنبهٔ دیگر، خصوصیّت وی همچون خصوصیّت مردمان دیگر است. و نیز پیغمبران از ارتکاب گناهان کوچکی که سبب بی‌اعتباری آنان نمی‌شود، چه پیش از بعثت وچه درزمان رسالت محفوظ نیستند[۲].

ازطرف دیگر، لااقل بعضی‌ازامامیّهٔ قدیم منکر آن بودند که پیغمبر از ارتکاب گناه محفوظ است، در روایتی که ابن بَطّهٔ حَنبَلی آن را نقل کرده، آمده است که عبدالله بن الحسن (متوفّیٰ در ۱۴۵ / ۳ - ۷۶۲) رافضیان را عموماً به دلیلی که پس از این می‌آید، به شرك متّهم کرده است:

«اگراز آنان بپرسی، «آیاپیغمبر گناه می کرد؟» خواهندگفت، «آری، وخدا همهٔ گناهان اوّل و آخر اورابخشیده‌است». اگربه آنان بگویی، «آیاعلی مرتکب گناه می‌شد؟» پاسخ می‌دهند، «نه. وهرکه بگوید او گناه می کرد کافر است»[۳].

اینکه چنین اعتقادی واقعاً مذهب بعضی‌ازشیعیان بوده، توسّط اشعری گواهی شده است. به گفته وی، گروهی از رافضیان که مرد برجستهٔ آنان هِشام بن حَکَم (متوفّیٰ در ۱۷۹/۶ - ۷۹۵) بود، می گفتند که امامان معصوم از گناه وسهو وغفلتند، ولی

۱- همان منبع، ۲۸۱. دربارهٔ این روایت و بحث میان مفید و ابن‌بابویه دربارهٔ آن رجوع کنید به پس‌ازاین، فصل پانزدهم.

۲- همان منبع، ص ۲۸۰؛ شرح، ص ۷۶-۵۷۳.

۳- ابوعبدالله عبیدالله بن محمد بن حمدان بن بطة العکبری، اصول‌السنة و الدیانة از ابن‌بطه، ویرایش و ترجمهٔ ه. لائوست (دمشق: انستیتوی فرانسوی دمشق، ۱۹۵۸)، متن، ص ۴۳؛ ترجمه، ص ۷۱. اشاره است به‌سورهٔ فتح، آیهٔ ۲: لیغفر لك‌الله ماتقدم من ذنبك و ما تأخر.

رسول‌الله چنین نیست . رسول‌الله در آزاد کردن اسیران جنگ بدر در مقابل فدیه در حقیقت مرتکب گناه شد[۱] . از سوی دیگر، چون به امامان به میانجیگری فرشته وحی نمی‌رسیده، می‌بایستی که آنان از گناه محفوظ شوند[۲] .

اشعری در دنبالهٔ سخن خود می‌گوید که از اعتقادات دیگر رافضیان آن است که پیغمبر و امامان هیچ یک نافرمانی خدا نمی‌کنند و خدا آنان را از قصور و غفلت نگاه می‌دارد ، چه ایشان حجّت خدا بر مؤمنانند[۳] .

شیخ مفید بر آن است که پیغمبران ، به استثنای حضرت محمّد (ص) ، از همهٔ گناهان نگاه داشته شده‌اند ، جز از آن گونه گناهان کوچک که مایهٔ بی‌اعتباری مرتکب آنها نشود و به صورت غیرعمدی پیش از بعثت آنان صورت گرفته باشد . وی می‌گوید :

«من می‌گویم که همهٔ پیامبران ـ صلی الله علیهم ـ از گناهان کبیره پیش از نبوّت و پس از آن معصومند ، و همچنین از گناهان کوچکی که سبب بی اعتباری و سبک شدن مرتکب آنها می‌شود . و اما ارتکاب گناهان کوچکی که مایهٔ بی‌اعتباری نمی‌شود روا است که پیش از نبوّت و به‌صورت غیرعمدی از آنان صادر شده باشد، و پس از آن به‌هرصورت ممتنع است . این مذهب جمهور امامیّه است، و همهٔ معتزلیان با آن مخالفند[۴]» .

از طرف دیگر، برای حضرت محمّد (ص) ، عصمت مطلق است ، حتّی در مورد گناهان کوچکی که ارتکاب آنها بر دیگر پیامبران روا است . وی می‌گوید :

«گفتار دربارهٔ عصمت پیامبر ما محمّد (ص) به‌صورت خاص. من می‌گویم که پیامبر ما محمّد ـ صلّی الله علیه و آله وسلّم ـ از کسانی است که از آن زمان

۱ـ اشاره است به قرآن ، سورهٔ انفال ، آیهٔ ۶۹-۶۷.

۲ـ الاشعری ، مقالات ، ص ۴۸.

۳ـ همان منبع ، ص ۴۹-۴۸.

۴ـ اوائل ، ص ۳۰-۲۹.

که خدا اورا آفرید تاآن زمان که جانش را گرفت ، معصیت خدا نکرد ، وبه‌عمد به‌خلاف او برنخاست وبه‌عمد یاازروی فراموشی مرتکب گناهی نشد. وقرآن دراین باره سخن گفته واخبار آل محمّد دراین خصوص متواتراست. واین مذهب جمهور امامیّه است . وهمهٔ معتزله با آن مخالفند.

وامّا درمورد آنچه اهل‌خلاف دربارهٔ این گفتهٔ خدا ، «لیغفرلک‌الله ماتقدّم من ذنبک وماتأخّر» ونظایر آن درقرآن گفته‌اند وآن‌را برهانی برخلاف آنچه گفتیم به شمار می‌آورند ، باید بگوییم که تأویل درست برضدّ چیزی است که می‌پندارند، وبرهان روشن مؤیّد چیزی‌است که مامی‌گوییم . وقرآن به‌آنچه مابیان کردیم ناطق‌است ، چه‌خدا ـ جلّ اسمه ـ گفته‌است: «والنّجم اذا هویٰ. ماضلّ صاحبکم وما غویٰ ← قسم به ستاره درآن هنگام‌که فرو می‌نشیند. که مصاحب شما گمراه نشد و به راه‌کج نرفت» [سورهٔ والنّجم، آیهٔ ۲-۱] ، وباهمین آیات هرمعصیت ونسیانی را ازاو نفی کرده است[۱].

شیخ مفید ، در معارضهٔ با ابن بابویه و مشایخ قم برآن بوده است‌که حضرت محمّد (ص) هرگز در نمازخود دچار سهو نمی‌شده است[۲]» .

مزایای دیگر

شیخ مفیدگفته است‌که درآن زمان‌که حضرت محمّد (ص) به پیامبری مبعوث شد،همه فضایل وکمالات به‌او ارزانی شد. ازاین‌جمله بود هنرخواندن ونوشتن، که برای رسالت وی به‌عنوان داور میان اختلافات مردمان ضرورت داشت. لازم بود شایستگی آن داشته باشدکه شخصاً ازآنچه در قراردادها، نوشته می‌شود باخبر باشد[۳].

۱ـ همان منبع ، ص ۳۰.

۲ـ رجوع شود به پس ازاین ، صفحهٔ پایان فصل پانزدهم.

۳ـ اوائل ، ص ۱۱۳-۱۱۱.

مفید با همهٔ امامیّه براین اعتقادندکه اجداد ذکور پیغمبر (ص) تا آدم (ع) ، ونیز مادر وعمویش ابوطالب موحدّ و مؤمن بوده‌اند. به‌گفتهٔ مفید، همهٔ فرقه‌های دیگر دراین اعتقاد مخالف ایشان بودند[۱].

نیز شیخ مفید وهمهٔ امامیه براین اعتقادندکه پیامبران ازملائکه افضل وبرترند. به گفتهٔ وی ، معتزله در این خصوص اختلاف کلمه دارند ؛ بیشترین ایشان ملائکه را افضل می‌دانند ، و دیگران در اینکه بگویندکدام‌یک افضل است تردید می‌کنند، و نیز گروهی دیگر از ایشان نظری همچون نظر امامیّه دارند[۲].

خلاصه

بیشتر توجّه شیخ مفید معطوف به‌حضرت محمّد (ص) ودوازده امام ازخاندان اواست. وی از معجزهٔ بزرگ وی یعنی قرآن سخن می‌گوید. ولی به‌صورت قطعی تعیین نمی‌کندکه قرآن در چه زمینه معجزه است. دریک رساله علّت را فصاحت وبلاغت قرآن می‌داند . ودر رساله‌ای دیگر می‌گویدکه خدا مردمان را از رقابت‌کردن باقرآن وآوردن مثل آن بازمی‌دارد و منصرف می‌کند . این‌که وضع نهائی وی در این خصوص چه بوده . درست دانسته نیست .

مفید می‌گویدکه قرآن مُحدَث است . ولی ازاین‌که آنرا مخلوق بنامد خودداری می‌کند . و هنگامی‌که قرآن تلاوت می‌شود ، می‌توان گفت که شنونده‌کلام خدا را می‌شنود ، بدان جهت که در زبان متعارفی تمایزی میان حکایت‌کردن و آنچه حکایت شده وجود ندارد .

شیخ مفید برآن است‌که بر قرآن چیزی افزوده نشده و تحریفی درآن صورت نگرفته . و احتمالاً نظر متأخّرتر وی آن بوده است‌که از قرآن چیزی هم حذف نشده

۱ـ همان منبع ، ص ۱۳-۱۲ .

۲ـ همان منبع ، ص ۱۶ ؛ نیز رجوع کنید به الاشعری ، مقالات ، ص ۴۰-۴۳۹ .

بوده است . هنگامی که حضرت مهدی (ع) ظهور کند ، قرآن را به ترتیب صحیح آن می‌خواند و تفسیر صحیح آن را به‌دست می‌دهد .

به‌گفتهٔ مفید ، حضرت محمّد (ص) در سراسر عمر معصوم از هرگناه کوچک و بزرگ بوده است . حتّی در نتیجهٔ غفلت یا پریشانی حواس نیز مرتکب گناه نشد . پیامبران دیگر ، پیش از مبعوث شدن به‌پیامبری ، ممکن بوده است گناهان کوچکی را که مایهٔ بی اعتباری آنان نشود مرتکب شده باشند ، ولی در ایام رسالت چنین چیزی اتّفاق نمی‌افتاده است .

عبدالجبّار نیز همچون شیخ مفید معجزاتی از حضرت رسول (ص) نقل می کند ، و در برشمردن معجزات قطعیّت وی از مفید بیشتر است . عبدالجبّار قرآن را از جهت فصاحت درونی آن تقلید ناپذیر می‌داند . به‌گفته وی ، باید قرآن را مخلوق نامید ، و متن رسمی آن متن درست و کامل است. پیامبران از دروغ گفتن و همهٔ گناهانی که مایهٔ بی اعتباری آنان شود ، نگاه داشته می‌شدند ، ولی از جهتهای دیگر تفاوتی با سایر مردم نداشتند .

فصل پنجم

امامت

به‌گفتهٔ مفید، «امامیّه کسانی هستند که به‌وجوب امامت و عصمت و وجوب نصّ برای تعیین شخص امام قائلند»[1]. دلیل اساسی برای هرگونه اختلافی راکه میان مذهب و آموزهٔ وی و مذهب معتزلیان معاصر او موجود است، باید درمفهوم امامت جستجو کرد. در این فصل از تعریف «امام» بدان صورت که شیخ مفید و عبدالجبّار در آثار خود آورده‌اند، و از عصمت و علم و دیگر مزایای امام، و از مبالغه‌هایی که باید از آنها پرهیز کرد، و ضرورت داشتن امام و مسئلهٔ غیبت امام دوازدهم و راه تعیین امام سخن خواهیم گفت.

تعریف

به‌گفتهٔ شیخ مفید، «امامان جایگزینان پیامبران (ص) در روان کردن احکام و برپا داشتن حدود الاهی و پاسداری از شرایع و تربیت کردن بنی نوع بشرند»[2]. بااین تعریف، امام نه تنها رئیس اداری وقضائی ونظامی امّت است، بلکه معلّم پرقدرت تودهٔ مردم نیز هست. این تعریف اخیر امام شیعه ریشهٔ آموزه‌ها و اعتقادات دیگری نیز هست که باید مورد مطالعه واقع شود: معصوم بودن از گناه، ضرورت وجود امام در همهٔ زمانها، و راهی که از آن راه امام باید تعیین شود.

۱- شیخ مفید، الفصول، ص ۴۰ - ۲۳۹.

۲- اوائل، ص ۳۵.

در تعریف عبدالجبّار از امام نیز ریاست امور اداری و نظامی و قضائی با امام است. ولی دیگر امام نقش معلّم واقعی اجتماع را ندارد. «امام کسی است که بر امّت ولایت دارد و به‌صورتی در امور امّت تصرّف می‌کند که دستی بالای دست او نیست»[۱]. عبدالجبّار به‌دنبال همین تعریف می‌گوید که جملهٔ اخیر امام را از قاضی و حاکم عرفی که زیر دست او هستند متمایز می‌سازد.

حتّی در میان امامیّه، دیدهای متفاوتی نسبت به‌فضیلت شخصی امام در مقایسهٔ با پیغمبران وجود داشت. شیخ مفید با احتیاط متمایل به آن است که ائمّه را افضل از همهٔ پیامبران جز پیغمبر اسلام (ص) بداند. می‌گوید:

«گروهی از امامیّه به‌صورت قطعی به‌برتری ائمّهٔ آل‌محمّد (ص) بر رسولان و انبیای گذشته، جز حضرت محمّد (ص)، حکم کرده‌اند؛ و بعضی دیگر امامان را از همهٔ پیامبران جز پیامبران اولواالعزم علیهم‌السلام برتر دانسته‌اند وگروهی هر دو قول را رد کرده و گفته‌اند که همهٔ پیامبران افضل از امامان هستند.

واین موضوعی است که ردّ و قبول آن کار عقل نیست، و در هیچ یک از نظرها اجماع وجود ندارد. احادیثی در این خصوص از پیغمبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و ائمّهٔ فرزندان او در دست است؛ و نیز در قرآن آیاتی است که گفتار گروه اوّل را در این خصوص تأیید می‌کند. و من در این خصوص نظر می‌کنم و از خدا می‌خواهم که مرا از گمراهی نگاه دارد[۲]».

۱- شرح، ص ۷۵۰. برای مقایسه‌ای میان امام شیعی و خلیفهٔ سنی رجوع کنید به گولد تسیهر، شریعت و قانون اسلام ترجمهٔ ف. اربن (پاریس: گوتنر، ۱۹۵۸)، ص ۱۷۱-۷۲.

I. Goldziher, Le Dogme et la loi de l'Islam.

۲- اوائل، ص ۴۳-۴۲.

درمیان ملائکه نیز بعضی ازآنان نسبت به‌دیگران مقام رسالت و نبوّت دارند. در این خصوص که آیا امامان از فرشتگان افضلند. شیخ مفید تردیدی به‌خود راه نمی‌دهد. ولی در افضلیّت ائمّه نسبت به‌برجستگان فرشتگان، شیخ‌مفید همان تردیدرا نشان می‌دهدکه در برتری آنان نسبت به‌پیامبران نشان داده است.

«و اما درباره‌ٔ رُسُل و انبیای فرشتگان علیهم‌السّلام، گفتار من در مقایسه‌ٔ ایشان با امامان آل محمّد (ص) همچون‌گفتار من در فرستادگان و پیامبران بشری است. و امّا دیگر فرشتگان. با آنکه از لحاظ فرشته بودن دارای فضیلت هستند، ائمّه‌ٔ آل‌محمّد ازآنان افضلند و در نزد خدای عزّ و جلّ پاداش بزرگتر دارند. در این خصوص دلایلی هست که این‌کتاب جای ذکر آنها نیست[1]».

بدین ترتیب معلوم می‌شودکه امامان، درنظر شیخ‌مفید، بر همه‌ٔ آفریدگان جز حضرت محمّد برتری دارند.

معصوم بودن ازگناه و خطا

چون امامان جانشین پیغمبران درتعلیم نوع بشرند. شیخ‌مفید چنان نتیجه می‌گیرد که آنان نیز باید همچون پیامبران معصوم باشند تا بتوانند وظایف خودرا بی‌آنکه سبب انداختن امّت به‌خطا شوند انجام دهند. امامان چندان معصومندکه:

«نمی‌توانند مرتکب گناهان کوچک شوند، جز آن گناهان کوچک که هنگام سخن‌گفتن از عصمت پیغمبران از آن یادکردیم. و نیز برایشان روا نیست که درکار دین دچار سهو شوند یا چیزی از احکام را فراموش‌کنند.

مذهب همه‌ٔ امامیّه چنین‌است. مگرکسانی‌که ازنظر جماعت پیروی نمی‌کنند و به‌ظاهر روایاتی متوسّل می‌شوندکه تفسیروتأویلی برخلاف گمان فاسدایشان

۱- اوائل، ص ٤٤.

دارد. و معتزله همگی مخالف این نظرند و بر امامان روا می‌دارند که مرتکب گناهان کبیره شوند وحتّی از دین اسلام باز گردند[۱]».

تنها اعتراف شیخ مفید به‌ضعف‌بشری در امامان به‌همان صورت‌است که دربارهٔ پیامبران جز حضرت محمّد (ص) نظر داده است : پیش از رسیدن به‌مقام امامت در معرض آن قرار دارند که گناهان کوچکی را که سلب اعتبار از ایشان نمی کند، به‌صورت غیر عمدی مرتکب شوند[۲].

یکی از امامیّهٔ مخالف این نظر که مفید محتملاً وی‌را درخاطر داشته ، ابن‌بابویه است که معتقد بود حضرت رسول (ص) درنماز از آشفتگی حواس سهو کرد . و شاید همین‌گونه اشتباه را برای‌امامان‌نیز روامی‌دانست[۳]. چنانکه شیخ مفید گفته، درست‌است که معتزلیان ارتداد امام را از دین جایز می‌دانسته‌اند ، ولی مفید فراموش کرده است این جمله را اضافه کند که ، به‌اعتقاد معتزله ، امام مرتد شده مقام امامت خویش را از دست می‌دهد[۴].

امام ، به‌عنوان جانشین پیغمبر ، نه تنها باید معصوم باشد ، بلکه باید از خطا و اشتباه نیز مصون بماند. سپس بحث از وسعت دامنهٔ علم امام به‌میان می‌آید. مفید منکر هرگونه ضرورت عقلی برای‌گفتن این مطلب است‌که امام معمولاً از آینده خبر دارد یا فکر افراد را می‌خواند ، ولی‌گفته است‌که خدا گاه چنین دانشی به‌او عطا می‌کند. گفتهٔ وی چنین است :

«من می‌گویم‌که ائمّهٔ آل‌محمّد (ص) از ضمایر بعضی از بندگان آگاه بودند

۱- همان منبع ، ص ۳۵.

۲- رجوع شود به پیش‌ازاین ، ص۱۳۷ ، که درآن صفحهٔ ۳۰-۲۹ اوایل نقل‌شده.

۳- رجوع شود به پس‌ازاین ، فصل پانزدهم.

٤- رجوع شود به عبدالجبار ، المغنی ، بیستم ، بخش دوم ، ص ۱۷۰.

و از هرچه باید بشود پیش از شدن آن خبر داشتند ، ولی این صفت واجبی در آنان یا شرطی لازم برای امامت نیست. بلکه تنها بدان‌جهت چنین می‌شود که خدا درحقّ ایشان اکرام می‌کند و این دانش‌را بدان‌جهت به‌آنان ارزانی می‌دارد که دیگران بهتر فرمان ایشان ببرند و به‌امامت آنان متمسّک شوند. واین به‌طریق استدلال عقلی واجب‌نیست بلکه‌برای‌آنان ازجهت وحی و سمع واجب شده است. واما به‌صورت مطلق گفتن که امامان از غیب آگاهند. خطائی آشکار است ، چه این صفت تنها مخصوص کسی است‌که به‌خود از چیزها باخبراست نه به‌علم مستفاد. واین‌جز مخصوص خدای عزّوجلّ نیست. همهٔ امامیّه باگفتهٔ من موافقند، جز معدودی از ایشان‌که مفوّضه‌اند وغلات وابستهٔ به‌ایشان[1]» .

پس علم خارق‌العاده‌گاه به‌عنوان لطف به‌امام عطا می‌شود تامردمان آسانتر اورا بپذیرند. ولی به‌هیچ وجه صفتی نیست‌که باید امام به‌عنوان شرط امامت داشته باشد.

ناتوانی امام در خواندن مافی‌الضّمیر دیگران تأثیری در احکام قضائی وی که وابستهٔ به‌گواهی‌گواهان است دارد. گاه ممکن است خدا امام را از حقیقت آگاه‌کند که در این صورت برخلاف ظواهر وگواهی‌گواهان حکم می‌کند. در موارد دیگرکه چنین علمی نداشته باشد ، امام ممکن‌است برخلاف حقیقت از روی‌گواهی‌گواهان حکم بدهد. گفتهٔ مفید چنین است :

«من می‌گویم که بر امام‌است که به‌علم خود حکم‌کند ؛ درست به‌همان‌گونه‌که به‌گواهی ظواهر حکم می‌کند. وهنگامی‌که از آنچه بروی آشکارشده چیزی برضدّ گواهی دریافت . گواهی‌کسی راکه شهادت داده است باطل می‌کند و به‌آنچه خدای‌تعالی به‌او شناسانده است حکم می‌دهد.

۱- اوائل ، ص ۳۸ . دربارهٔ مفوضه به‌چند صفحه بعد در همین فصل رجوع کنید.

به‌عقیدهٔ من ممکن است که باطن امور از او پوشیده بماند که در این‌صورت بنابر ظواهر حکم می کند. هرچند خلاف حقیقتی باشد که نزد خدای تعالی است. و نیز ممکن است خدای تعالی گواهان راستگو و دروغگو را به‌وی بشناساند. که در این‌صورت حقیقت امر از وی پنهان نخواهد ماند.

اموری که در این باب از آنها سخن می گوییم ، متعلّق به‌الطاف و مصالحی است که به‌هرحال کسی جز خدای عزّوجلّ بر آنها آگاه نیست. و امامیان را در خصوص سه قول است : گروهی بر آنند که احکام ائمّه به‌هر صورت مبتنی بر ظواهر است نه آنچه می‌دانند ؛ وگروهی بر آنند که احکام ایشان مبتنی بر باطن است نه بر ظاهر که خلاف در آن روا است ؛ وگروه سوم همان نظر را دارند که من برگزیده‌ام[1]».

بنابراین اگر حکمی که امام داده باشد متناقض باگواهی گواهان باشد، بازهم باید پذیرفته شود ، چه احتمال آن هست که امام از طریق علمی که خدا مستقیماً به او القا کرده‌است حکم خودرا صادر کرده باشد. ازسوی دیگر، کسی نمی‌تواند اطمینان کامل داشته باشد ، و همیشه این امکان هست که امامی در یک مورد خاص فریب ظواهر را بخورد. واین بدان‌معنی نیست که داوری‌امام بنابر ظواهرِ باطل نادرست‌است. حکمی که مبتنی برگواهی عدّهٔ معیّنی از گواهانِ دارای صفات خاص باشد ، شرعاً و قانوناً صحیح است ، حتّی اگرگواهان شهادت دروغ داده باشند. خدا حکم صادر شده را در روز داوری تغییر می‌دهد ، ولی قاضی که مطابق با واقعیّات و با ملاحظهٔ همهٔ ضوابط حکم داده ، خطاکار نیست وکار باطلی انجام نداده است.

شیخ مفید ، با پذیرفتن این امرکه امام معمولاً از آینده و از ضمیر اشخاص خبر

۱- اوائل ، ص ۳۷-۳٦.

ندارد . و این‌که ممکن است فریب ظواهر را بخورد ، قطعاً در جانب امامیّهٔ معتدل است[۱] . هنگامی که از او پرسیدند چرا حضرت علی (ع) با آنکه می‌دانست درمسجد کوفه کشته خواهد شد به‌این مسجد درآمد . و حضرت حسین (ع) با آنکه می‌دانست مردم کوفه او را تنها خواهند گذاشت دعوت آنان را پذیرفت و به آن جانب روانه شد ، شیخ مفید در جواب منکر آن شد که امامان از تفاصیل هر حادثه که در آینده پیش خواهد آمد آگاهی داشته باشند. وی تنها این را می‌گوید که آنان حکم شرعی هرچه را که پیش بیاید می‌دانند[۲].

نظر معتدل مفید نسبت به‌وسعت و تفصیل علم امام همچنین در بحثی که میان وی و یک معتزلی دربارهٔ امام غایب پیش آمده بود، به‌سود او تمام شد. آن معتزلی پرسیده بود که اگر امام دوازدهم واقعاً وجود دارد ، چرا لااقل خود را به‌مفید نشان نمی‌دهد تا مایهٔ روشنی ذهن و آگاهی بیشتر او شود . درصورتی که ازمفید کاملاً مطمئن است و می‌داند که گرفتاری برای او فراهم نخواهد کرد. مفید درجواب گفت ، تا آنجا که وی می‌داند، امام توسّط خدا از اسرار ضمیر او آگاه نشده است[۳]. بنابراین آنچه امام می‌داند این است که آشکار کردن خود برمفید ممکن است به‌زیان او تمام شود.

مفید باتردید این روایت را می‌پذیرد که ائمّه از همهٔ فنون و زبانها آگاهند ، ولی می‌گوید که این علم به‌هیچ‌وجه از لحاظ عقل و قیاس ضروری نیست . انگیزهٔ او برای پذیرفتن روایت اعتبار و حجیّت آن است. وی می‌گوید :

«گفتار در آگاهی امامان از همهٔ صنایع ولغات. من می‌گویم که چنین چیزی نه ممتنع است و نه واجب از لحاظ عقل و قیاس . و روایاتی از کسانی که

۱ـ الاشعری ، مقالات ، ص ۵۰ ، در جواب این پرسش که آیا امامان همه چیز را می‌دانند ، دو پاسخ مخالف از رافضیان نقل کرده است.

۲ـ «العکبریه» ، پرسش ۲۰ .

۳ـ الفصول ، ص ۸۰ .

تصدیق کردن گفته‌های ایشان بر ما واجب است به ما رسیده که امامان آل محمّد (ص) این چیزها را می‌دانسته‌اند ، که اگر صحّت آنها ثابت شود یقین‌کردن به‌آنها واجب می‌شود . و مرا در این باره نظری است و خدا توفیق دهندهٔ به صواب است .

و نوبختیان ـ رحمهم‌الله ـ بااین نظر مخالفند و علم امام را به‌عقل وقیاس واجب می‌دانند و همهٔ مُفَوِّضَه و غُلات با نظر ایشان موافقند»[1] .

در این مورد نیز هنگامی که مفید میان یک معتزلی یا یک سنّی که منکر علم امام است . و یک شیعهٔ غالی قرار می‌گیرد که می‌گوید اثبات علم امام با عقل ممکن است . وضع متوسّطی اختیار می‌کند . وضع نامشخّص نوبختیان دربارهٔ این مسئله محتملاً بیشتر مبتنی بر نظر خوشبینانهٔ ایشان نسبت به‌قدرت عقل بدون یاور است تا بر توجّه ایشان به‌شیعیان افراطی .

مفید می‌گوید که عقلاً امکان آن هست که امامان وحتّی مردان برجستهٔ دیگری از پیروان ایشان قابلیّت آن پیداکنند که بانگ ملائکه را بشنوند . البتّه بی‌آنکه بتوانند آنان را ببینند. گفتهٔ وی چنین است :

«گفتاردربارهٔ آنکه ائمّه می‌توانند سخن‌فرشتگان بزرگوار (کِرام) را بشنوند هرچند خودفرشتگان را نمی‌توانندببینند. من آن‌را ازلحاظ عقلی جایزمی‌دانم ، و برای صدّیقان از شیعه که ازگمراهی نگاه داشته شده‌اند نیز ممتنع نیست. ودرصحّت این مطلب دربارهٔ امامان وکسانی ازشیعهٔ نیکوکار وصالح ، اخبار باحجّت روشن و برهان آشکار آمده است . و آن مذهب فقها و اصحاب حدیث امامیّه است. نوبختیان مخالف این نظرند ، ونیزگروهی از امامیّه‌که آشنایی به‌اخبار ندارند و نیروی نظرکردن و پژوهش به آنان اعطا نشده

---

۱ ـ اوائل ص ۳۸-۳۷.

ونمی‌توانند از راه راست پیروی کنند. همچون نوبختیان رأی مخالف دارند»[۱].

در اینجا نیز بار دیگر مفید روایاتی را می‌پذیرد که ، به‌گفتهٔ خود وی ، مخالفتی با عقل ندارند. البتّه وی نمی‌گوید که امامان یا پیروان برجستهٔ ایشان پیوسته بانگها و سخنان فرشتگان را می‌شنوند. باپذیرفتن این نظر که ممکن است دیگران نیز کلام فرشتگان را بشنوند ، راه را برای تماس دایمی فرقهٔ شیعه با ماورای طبیعت حتّی درزمان غیبت امام باز می‌گذارد.

شیخ‌مفید منکر آن است که به‌امام «وحی» یاهمان‌گونه الهامی که پیامبران دریافت می‌کردند برسد. به‌این مطلب اشاره کرده است که خدا به‌مادر موسی که پیغمبر نبود وحی کرد که موسی را شیر بدهد[۲]. ولی ، اجماع مسلمانان به‌گفتهٔ مفید بر آن است که پس‌از حضرت محمّد (ص) رسیدن وحی متوقّف شده است[۳].

رؤیاهای امامان و انبیا و رسل ازخطا محفوظ می‌ماند. چیزی از رؤیای صلحای شیعه‌گفته نشده. امامان در رؤیا با پیامبران و فرستادگان در یک تراز قرارگرفته‌اند. گفتهٔ مفید چنین است :

«من می‌گویم که رؤیاهای رُسُل و انبیا و ائمّه ـ علیهم السّلام ـ صادق است و دروغ نمی‌گوید ، و اینکه خدای تعالی آنان‌را از خوابهای پریشان و باطل نگاه می‌دارد. در این خصوص اخبار فراوانی از ایشان رسیده و انتشار یافته

۱ـ همان منبع ، ص ۴۲-۴۱.

۲ـ قرآن ، سورهٔ قصص ، آیهٔ ۷.

۳ـ اوائل ، ص ۳۹. دربارهٔ روایت اسامی مربوط به اشکال مختلفی که وحی دریافت می‌شود. به پیش از این ، ص ۱۱۴ ، حاشیهٔ شمارهٔ ۱ رجوع شود. نیز رجوع کنید به ج. ونسینک ، مقالهٔ «وحی» در دایرة‌المعارف خلاصه شدهٔ اسلام ، ص ۶۲۲ ، که می‌گوید این کلمه اشاره است به «ارتباط بدان صورت که به‌پیغمبران منتقل می‌شود» ، و روایاتی را می‌آورد که بنابرآنها معلوم می‌شود وحی چگونه به‌حضرت محمد (ص) می‌رسیده است.

است. فقها و اصحاب حدیث امامیّه چنین می‌اندیشند. و امّا از متکلّمان ایشان چیزی به‌نفی یااثبات ویابه‌صورت پرسش و پاسخ ندیده‌ام. وهمهٔ معتزله در این خصوص با ما مخالفند»[1].

امتیازات دیگر

آوردن معجزه برای امامان نیز امکان‌پذیر است، هرچند دلیل عقلی بر آن وجود ندارد. مفید می‌گوید:

«و امّا درمورد ظهور معجزات وآیات از امامان، بایدگفت که امکان آن هست ولی وجوب عقلی و نیز امتناع قیاسی ندارد. اخبار آشکار و فراوانی دراین‌خصوص که معجزاتی ازامامان ـ علیهم‌السّلام ـ صادرشده، به‌مارسیده است. ومن به‌آن از جهت وحی واخبار صحیح معتقدم.
و اکثریّت امامیان در این خصوص نظر مرا دارند؛ و نوبختیان با این نظر مخالفند وآن‌را رد می‌کنند. وبسیاری‌از پیروان امامیّه آن‌را عقلاً همان‌گونه واجب‌می‌دانندکه برپیامبران واجب‌می‌دانند. وهمهٔ معتزله مخالف ما نظردارند جز ابن اِخشید و پیروان وی که معجزه را بر امامان روا می‌دانند. و همهٔ اصحاب حدیث معجزه‌را برای هر شخص صالح از اهل تقوی و ایمان روا می‌دارند»[2].

در اینجا نیز یک‌بار دیگر مفید خود را در حدّ وسط معتدل قرار داده است. عقل نه مستلزم آن است که امام قدرت معجزه‌کردن داشته باشد، و نه آن‌را محال و ممتنع می‌داند.

۱ـ اوائل، ص ۴۲. دربارهٔ دفاع مفید از نظر امامیه نسبت به‌رؤیا، رجوع کنید به الفصول، ص ۹۳-۹۲.

۲ـ اوائل، ص ۴۱-۴۰.

امامان از جهت طبیعی با دیگر مردمان تفاوتی ندارند. گفتهٔ مفید در این خصوص چنین است:

«من می‌گویم که فرستادگان خدای تعالی و پیامبرانش و امامان جانشین ایشان مُحدَث و ساخته شده‌اند. و گرفتار دردها می‌شوند. و خوشی‌ها را احساس می‌کنند. با خوراك خوردن بدنهای ایشان رشد می‌کند؛ و با مرور زمان کاهش می‌یابد و مرگ بدیشان می‌رسد و از دنیا می‌روند. بر این گفته اهل توحید اجماع دارند. و پیوستگان به‌مذهب تفویض و طبقات غُلات با ما مخالفند»[۱].

اگرچه امامان و پیامبران در آن هنگام که در این دنیا هستند اجساد طبیعی دارند، حالت آنان پس از مرگ روی‌هم‌رفته خارج از متعارف است. مفید در اینجا از معتقدات شیعه نسبت به شفاعت امامان از گناهکاران و زیارت قبور ایشان چنین سخن می‌گوید:

«وامّا دربارهٔ احوال ایشان پس از وفات باید گفت که آنان پس از وفات از زیر خاك انتقال می‌یابند و با جسم و روح خود در فردوس برین جایگزین می‌شوند. و در آن تا روز شمار زنده و متنعّم می‌مانند. و از دیدار کسانی از صالحان امّت و شیعهٔ خود که به‌ایشان می‌پیوندند شادمان و با بزرگواری آنان را پذیره می‌شوند و چشم به‌راه رسیدن کسانی می‌مانند که در تقوی همسنگ دینداران پیشین هستند. بر رسول‌الله (ص) و امامان از عترت او مخصوصاً هیچ چیز از احوال شیعهٔ ایشان در دنیا پوشیده نیست؛ و خدای تعالی پیوسته اخبار شیعیان را به‌ایشان می‌رساند. و سخنان کسانی را که در مشاهد مشرّفهٔ ایشان با آنان سخن می‌گویند و به‌راز و نیاز می‌پردازند می‌شنوند. و این لطیفه‌ای از لطایف خدای تعالی است که آنان را از اعمال جمهور بندگان آگاه می‌سازد و راز و نیازها را به‌ایشان می‌رساند، چنانکه در روایات آمده است. این مذهب همهٔ فقها و محدّثان امامیّه است. و از متکلّمان گذشتهٔ

۱ـ همان کتاب، ص ۴۵.

ایشان در این خصوص گفتاری به‌من نرسیده است. و خبری که به‌من رسیده آن است که نظر بنونوبخت برخلاف این‌است. و نیز گروهی از امامیان را که معرفت ناقص دارند دیده‌ام که آنان نیز نظر مخالف دارند»[1].

اعتقاد به‌اینکه اجساد پیامبران و امامان پس از مرگ در قبرها نمی‌ماند؛ البتّه بسیار از آنچه معتزله بتوانند بپذیرند دور است. بدون شک این‌نظر رایج اغلب امامیّه بوده است؛ ولی این نکته جالب توجّه است که شیخ مفید نتوانسته است هیچ یک از متکلّمان سابق امامی راکه از آن دفاع کرده باشند نام ببرد. گفته است که نوبختیان و بعضی از معاصران وی با این نظر مخالف بوده‌اند. به تمایلات عقلیگرانهٔ نوبختیان پیش‌ازاین اشاره کردیم. مفید دراینجا بدون احساس شرمساری هوادار متدیّنان عادی و اصحاب روایت است. وی در دنبالهٔ بحث خود به‌دو آیهٔ قرآن[2] ویک حدیث نبوی استناد می‌کند که آن حدیث چنین است: «هرکس که درکنار قبرم به‌من سلام کند سخن اورا می‌شنوم؛ وهرکس که از دور برمن سلام کند سلام‌او به‌من می‌رسد»[3]. مفید همچنین گفته است که از این‌نظر در جای دیگر دفاع کرده است. در یکی ازاین‌فقرات که موجود است؛ از احترام و توقیر و طلب رحمتی که درکنار قبرهای تهی امامان می‌شود؛ با مقایسهٔ این اعمال با طواف برگرد کعبه دفاع می‌کند. «مردمان عبودیّت نسبت به‌خدا را بازیارت بیت‌الله الحرام و طواف کردن در پیرامون آن اظهار می‌دارند. از هر سرزمین و شهر به‌حجّ خانهٔ خدا می‌آیند؛ خدا اینجا را خانه‌ای ویژهٔ خود و محلّی مقدّس قرار داده است؛ در صورتی‌که خدا محصور در یک محل و به یک جا نزدیکتر از جای دیگر نیست»[4].

۱- همان جا.

۲- قرآن، آل عمران، ۷۱-۷۰؛ یس، ۲۷-۲۶؛ اوائل، ص ۴۶-۴۵.

۳- همان جا.

۴- «العکبریه»، پرسش ۲۴.

غُلُوهای طرد شده

دیدیم که، به گفتهٔ مفید، امامان از همهٔ آفریدگان جز حضرت محمّد (ص) افضلند. ولی فاصلهٔ میان خدا و آفریدگانش باید بدین طریق محفوظ بماند که بگوییم از دانستن غیب ـ جز آنکه گاهگاه خدا به لطف خویش بر ایشان آشکار می‌سازد ـ محرومند. اینکه بدنهای ایشان پس از مرگ به بهشت منتقل می‌شود، امتیازی برای ائمّه است، ولی این نیز تنها چیزی است که در قرآن به عنوان پاداش به هر مؤمن وعده داده شده است. پس این امتیاز به هیچ وجه امامان را در وضعی مافوق دیگران قرار نمی‌دهد، و نیز بالضّروره امام را هم‌مرتبهٔ باحضرت محمّد (ص) نمی‌کند.

مفید در شرحی که بر عقائد صدوق نوشته، به توضیح معانی کلمات «غُلُوّ» و «تفویض» پرداخته، و دربارهٔ غلوّ چنین گفته است:

> «غُلات متظاهر به اسلام، امیرالمؤمنین و امامان از نسل او ـ علیهم‌السّلام ـ را به خدا بودن و پیغمبر بودن منسوب کرده و چندان در برتری آنان در دین و دنیا سخن گفته‌اند که از حدّ تجاوز کرده است. چنین کسان کافر و گمراهند و امیرالمؤمنین (ع) به کشتن و سوزاندن ایشان به آتش فرمان داده، و امامان نیز به کافر بودن و خروج از اسلام ایشان حکم کرده‌اند»[1].

تفویض که در میان شیعیان معنایی متفاوت با معنای آن در علم کلام سنّی دارد، گونه‌ای از غُلُوّ است. معتقدان به آن برای امامان جنبهٔ الوهیّت قائل نیستند، بلکه ایشان را مُحدَّث می‌دانند باوجوداین «مدّعی آنند که خدا ایشان را یگانه و ویژه آفریده

۱ـ تصحیح، ص ۶۳. برای اطلاع یافتن از اخباری که ریشهٔ این اعتقاد را از عبدالله بن سبأ دانسته واز محکومیت او یاد کرده‌اند، رجوع کنید به کشی، رجال الکشی، چاپ احمدالحسینی (نجف: الاداب، بی‌تاریخ)، ص ۱۰۱-۹۸. نیز رجوع کنید به هوجسن (M. Hodgson)، مقالهٔ «غلاة» در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام، ۹۵-۱۰۹۳.

وآفرینش جهان را با هرچه در آن است و با همهٔ افعال به ایشان تفویض کرده است»[1].
یک ناظر سنّی ممکن است نیازی به تمایز گذاشتن میان این دو درجهٔ از مبالغه و غلوّ احساس نکند. ولی ظاهراً تهمتهای غلوّ وتقصیر درمیان مکتبهای مختلف شیعه بایکدیگر مبادله شده بود؛ چه بلافاصله پس از این فقره؛ مفید از خود درمقابل اتّهام یک متکلّم قمّی دفاع می کند. زیرا که نخستین گام در غلوّ نپذیرفتن امکان گرفتار شدن به سهو در پیامبران وامامان است. و مفید به نوبهٔ خود مخالف خویش را به تقصیر متّهم کرده است[2]

دربارهٔ این که آیا امامت یک تفضّل الاهی یا شایستگی فردی است: مفید آن را فضلی الاهی می داند؛ ولی خدای تعالی آن را به کسانی موهبت می کند که بتوانند به آسانی از عهدهٔ وظایف امامت بر آیند. ونیز خدا بداند که چنین شخصی همهٔ صفات استثنائی لازم برای عهده دار شدن این منصب را واجد است. آنچه گفتیم از مطالبی به دست می آید که مفید در بارهٔ وظیفهٔ نبوّت نیز آورده است. در بارهٔ امامت مفید چنین می گوید:

«من می گویم که مکلّف ساختن به تکلیف امامت. به معنی ارزانی داشتن آن به امام؛ همچون تکلیف پیغمبری است که پیشتر در بارهٔ آن سخن گفته شد. و بزرگداشت واجب و احترام و فرمانبرداری که دیگران باید نسبت به او مراعات کنند؛ نتیجهٔ عزم و استقامتی است که در قیام کردن به اعمالی که مکلّف به انجام دادن آنها بوده نشان داده است. ونیز نتیجهٔ اعمالی است که زمانی پس از زمان دیگر از وی به وقوع می پیوندد.

۱- تصحیح، ص ٦٥. درمورد مذهب تفویض رجوع کنید به النوبختی، ص ٧١ و سعد بن عبدالله، کتاب المقالات و الفرق. ویرایش محمد جواد مشکور (تهران: عطائی، ١٩٦٣)، ص ٩١، که در آن گفته شده که پیروان محمد بن بشیر چنین اعتقادی داشتند. نیز رجوع شود به اقبال، ص ٦٥-٢٦٦.

۲- رجوع شود به پس از این، پایان فصل چهاردهم.

این مذهب جمهور امامیّه است بنابر آنچه در نبوّت از آن یاد کردم، و در میان ایشان کسانی که ذکرشان پیشتر گذشت با این نظر مخالفند. جمهور معتزله و همچنین همهٔ اصحاب حدیث اعتقاد مرا دارند»[1].

وی اشاره به مطلبی می‌کند که بلافاصله پیش از آن دربارهٔ نبوّت گفته و آن را تفضّل الاهی دانسته بود. ولی پیغمبر از آن جهت شایستهٔ این تفضّل می‌شود که خدا از پیش می‌داند که او به تکالیف نبوّت به وجه احسن عمل خواهد کرد[2]. این آموزه را ممکن است همچون بحث دربارهٔ مسئله‌ای دانست که معتزله دربارهٔ آن با یکدیگر اختلاف کلمه پیدا کرده بودند، یعنی اینکه: آیا نبوّت پاداش است یا نه؟[3] ولی در زمینهٔ نظام تعلیمی مفید، دلیل عمدهٔ پیداشدن این سؤال مبارزهٔ باشیعیان افراطی معتقد به «تناسخ» است. وی مطرح کنندگان و مخالفان نظر خود را مبتنی بر اینکه وظیفهٔ نبوّت و امامت اساساً تفضّل الاهی است معرّفی می‌کند:

«این مذهب اکثریّت امامیّه و همهٔ فقیهان و راویان اخبار ماست. مخالف با آن تنها اصحاب تناسخند که از امامیّه و دیگران ریشه گرفته‌اند. و در این مخالفت با ایشان شریکند بنو نوبخت از میان متکلّمان امامیّه، و همهٔ کسانی که پس از ایشان در علم کلام وارد شدند. و جمهور معتزله بر آنند که امامت تفضّل است و همهٔ محدّثان نیز چنین می‌گویند»[4].

اندیشه‌ای که مفید در اینجا با آن مخالفت می‌کند، این است که شخصاً ممکن است در نتیجهٔ اعمال نیکی که در یک زندگی سابق داشته شایستهٔ مقام امامت شود. شیخ مفید

۱- اوائل، ص ۳۵-۳۴.

۲- همان جا.

۳- الاشعری، مقالات، ص ۲۲۷.

۴- اوائل، ص ۳۳.

سخت با اعتقاد به‌تناسخ مخالف است که گاه به‌گاه در میان غلات شیعهٔ قدیم رواج پیدا می‌کرده است[۱]. مفید حتّی معلّم خود ابن‌بابویه را مورد حمله قرار داده است که چرا به‌احادیثی باور کرده یا به‌تفسیر لفظی آنها پرداخته که بنابر آنها ارواح پیش از اجساد وجود دارند، و دوام و بقای ارواح از خود آنها است. به‌گفتهٔ مفید، این تعلیمات راه را برای طرفداران مذهب تناسخ هموار می‌کند[۲].

صفات امام: نظر عبدالجبّار

عبدالجبّار البتّه منکر بهره‌مند بودن امام از علم خاص در دورهٔ زندگی و وضع ویژهٔ پس‌ازمرگ است که شیخ‌مفید این‌هردورا ازمختصّات امامان می‌داند. درخصوص این مسئله‌که جامعهٔ امّت به‌امامی معصوم ازگناه و خطا نیازمند است. عبدالجبّار برهان شیعه را نقل می‌کند به‌اینکه اگر امام در معرض‌گناه باشد، شایستهٔ مجازات حدّ شرعی می‌شود. درآن‌صورت، هم او وهم امّتش به‌امام دیگری برای اجرای حد نیاز دارند ـ امامی که خود ممکن‌است گرفتار همین‌دشواری شود. وقس‌علی‌هذاالی‌غیرالنّهایه[۳] عبدالجبّار، پس‌از جواب گفتن به‌این اعتراض می‌گوید که عصمت «تنها برای رسول‌الله ضرورت دارد، زیراکه حجّت برای وحیی است که می‌آورد نه به دلیلی که شما ادّعا می‌کنید»[۴]. بنابراین عصمت تنها امتیاز مخصوص پیغمبر می‌شود نه‌کس دیگر. سپس عبدالجبّار به‌بیان نظر خود دربارهٔ امامت وصفات کسی که می‌تواند عهده‌دار این‌وظیفه شود. بدین صورت ادامه می‌دهد:

۱- رجوع کنید به النوبختی، ص ۳۱، ۳۵، ۷۱؛ عبدالقادر بغدادی، الفرق بین الفرق، چاپ م. الکوثری (قاهره: الثقافة الاسلامیة، ۱۹۴۸)، ص ۱۴۵.

۲- تصحیح، ص ۳۶-۳۲، نقل شدهٔ پس‌از این، نیمهٔ فصل شانزدهم.

۳- المغنی، بیستم، بخش اول، ۸۴.

۴- همان منبع، ص ۸۵.

«دربارهٔ امام ضرورتی نیست که وی از لحاظ تقوی و دانش نسبت به پیروانش ممتاز باشد. هیچ چیز مانع آن نیست که دیگران در این گونه صفات با وی سهیم باشند. تنها این امر ضرورت دارد که او دارای صفاتی باشد و در وضعی قرار گرفته باشد که عملاً به امامت برسد - و این درست همان چیزی است که برای قاضی و امیر در اوضاع و احوال خودشان لازم است. و اگر معلوم شود که امام بداست، آن وقت امامت او فاسد و باطل می‌شود و باید در فکر تعیین امام دیگری بر آیند - همان گونه که پس از مرگ امام نیز باید چنین کنند. وچون امام بودن مانع از مردن نیست، مانع آنچه دربارهٔ آن سخن گفتیم نیز نخواهد بود»[1].

دربرابر اصرار شیعه دربارهٔ این مطلب که امام بایستی محفوظ و مصون از کار بد باشد تا مایهٔ گمراهی امّت خود نشود، این اصرار عبدالجبّار قرار دارد که امام می‌تواند فاسد باشد، وچون چنین شود باید اورا عزل کنند. در نظر امامیّه، امام قاضی امّت است و خدا ضامن امام. از دیدگاه معتزله، امّت قاضی و داور امام است و خدا داور امّت.

کمی پیشتر در همین بخش، عبدالجبّار برضدّ مفهوم عصمت امامیّه و اینکه آن را مخصوص امامان می‌دانند بحث کرده است. به گفتهٔ وی، عصمت می‌تواند به یکی از این دو معنی باشد:

«ممکن است بدان معنی باشد که خدا به او مدد کرده است تا از بدی خودداری کند، و بدین ترتیب او به سبب آنچه خدا در حقّ او رواداشته معصوم است ولی هر شخص مکلّف به فرمانبرداری از دستور خدا از این لحاظ با او برابر است و به همین جهت این نمی‌تواند چیزی باشد که آنان در نظر دارند.

۱- همان جا.

همچنین می‌تواند اشاره به‌مردی باشد که حالت وی چنان است که نمی‌خواهد شر را انتخاب کند و در انجام دادن وظیفهٔ خویش قصور ورزد. خدا او را بدان‌معنی مصون کرده که‌او را در وضعی قرار داده‌است که‌مقتضی آن‌انجام‌وظیفه است و خودداری از بدی. ولی می‌دانیم که هیچ مانعی نیست که چنین چیزی دربارهٔ گروهی از مردم در هر زمان گفته شود. نه‌اینکه تنها به‌امام اختصاص داشته باشد. واین باطل بودن دلیل ایشان را آشکار می‌سازد»[1].

نخستین معنایی که عبدالجبّار برای عصمت پیشنهاد کرده. یک مدد مؤثّر ضروری خدایی نیست. از دیدگاه معتزلیان، همهٔ مردمان به‌اندازهٔ کافی مدد می‌شوند تا از بدی بپرهیزند. و بدین جهت همه از این لحاظ بایکدیگر برابرند. ولی همهٔ مردمان این مدد را نمی‌پذیرند. و بنابراین انتخاب خود ایشان عامل مؤثّر است. و این نمی‌تواند همان مفهوم مفید از عصمت باشد. چه وی گفته است که خدا حمایت خود را تنها مخصوص کسانی قرار می‌دهد که می‌داند آن‌را قبول می‌کنند[2]. و چون، بنابر نظر مفید، پذیرش حمایت پیشنهاد شده به‌جوهر عصمت تعلّق دارد. کسانی که وی آنان را حمایت شده و معصوم می‌نامد «همهٔ مؤمنان از فرشتگان و پیامبران و امامان هستند»[3].

دلیل اینکه چرا مفید عصمت را دورتر از دایرهٔ فرشتگان کرام و پیامبران و امامان گسترش نمی‌دهد، آن است که تصوّر وی از عصمت مشتمل بر چیزی بیش از تصوّر عبدالجبّار است. نه تنها گناهان کبیره را فرا می‌گیرد، بلکه گناهان صغیره و حتّی سهو و غفلت را نیز شامل می‌شود. تجربه نمونه‌هایی از مردانی را نشان نمی‌دهد که مصون از این خطاهای کوچک باشند، و به‌همین جهت عصمت بدین معنی را باید امتیاز خاصّ پیامبران و امامان و فرشتگان مؤمن دانست.

۱- همان منبع، ص ۸۶.

۲- تصحیح، ص ۶۱؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۱۰.

۳- اوایل، ص ۱۱۱.

عبدالجبّار ، در دنبالهٔ بحث خود در بارهٔ انواع ممکن صیانت الاهی ، از یک گونهٔ دیگر نام می‌برد و آن‌را طرد می‌کند که مفید نیز آن‌را طرد کرده است :

« و نیز نمی‌توانند بگویند که او از آن جهت معصوم است که از کار بد کردن ممنوع است. زیرا اگر چنین باشد ، تکالیف و مسئولیّت اخلاقی بی‌حاصل می‌شود و چنین شخصی را نمی‌توان ستود.

ما آشکار کردیم که عصمت امام نمی‌تواند معنایی جز آنکه بدان اشاره کردیم داشته باشد ، و اگر امامان معصوم باشند ، حال آنان مطمئن‌تر از حال آن کسان [یعنی مردان عادل و نیکوکار امّت] نخواهد بود »[1].

از دیدگاه عبدالجبّار ، امامان می‌توانند مرتکب اعمال بد شوند ، حتّی آن‌اندازه بد که سبب عزل آنان شود. تصوّر وی از عصمت به‌صورتی است که بر هر فرد دیگر از افراد امّت قابل انطباق است. مانعی برای تطبیق عصمت در مورد این یا آن امام نیست ، ولی به‌هیچ وجه ضرورت ندارد . بنابراین امام نیازمند به‌آن نیست که بهترین فرد امّت باشد. عبدالجبّار بحثی دربارهٔ علم خاصّ امام ندارد ، و در اندیشهٔ آن نیست که امام را با پیامبران و فرشتگان مقایسه کند . از لحاظ صفات شخصی ، امام همانند هر انسان دیگر است.

عبدالجبّار همچنین منکر آن است که امامان بتوانند معجزاتی انجام دهند. هنگامی که وی می‌گوید پیش از معجزه باید ادّعای پیغمبری صورت گرفته باشد ، معجزه را به‌معنی انحصاری در نظر گرفته است. تنها پیغمبر می‌تواند معجزه کند. به‌پیروی از ابوهاشم جُبّائی و با نقل از وی ، گفته است که پیغمبران باید یک علامت ممیّزه داشته باشند که بدان وسیله از دیگران تمیز داده شوند . و این علامت همان معجزه است[2].

۱ـ المغنی ، بیستم ، بخش اول ، ۸۶.

۲ـ همان منبع ، پانزدهم ، ۲۱۷ و بعد.

از طرف دیگر، به‌نظر مفید، نه‌تنها امامان بلکه نمایندگان برگزیدهٔ ایشان نیز قدرت معجزه دارند. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار درظهور معجزات توسّط عاملان وسفیران و نوّاب خاصّ (ابواب) ائمّه. من می‌گویم که چنین امری جایز است و عقل و روایت و قرآن مانع آن نیست. وآن مذهب جماعتی ازمشایخ امامیّه است. و ابن‌اخشید ازمعتزله و اصحاب حدیث درمورد صالحان و ابرار چنین نظری دارند. نوبختیان منکر آنند و در مخالفت با ما در این مسئله بر راه معتزله می‌روند. زیدیّه وخوارج منحرف شدهٔ از اسلام نیز در مخالفت باما شریک ایشانند»[۱].

در نظام مفید تعلیم قطعی و جازم با حضرت محمّد (ص) تمام نمی‌شود؛ و به‌همین جهت برای جانشینانش امامان وحتّی برای کسان دیگری که معیّن شده‌اند تا از طرف ایشان سخن گویند، نیز امکان بهره‌برداری از اعتبار معجزه وجود دارد.

ضرورت وجود امام

شیخ مفید از این آموزهٔ مرکزی امامیّه دفاع می‌کند:

«امامیّه براین‌امر اتّفاق‌کامه دارندکه واجب‌است درهرزمان امامی‌به‌عنوان حجّت خدای عزّوجلّ بربندگان مکلّفش وجود داشته‌باشد، تاباوجود وی مصلحت در دین صورت اتمام پیداکند.
معتزله برخلاف‌این‌اجماع کرده‌اند و روا می‌دانندکه زمانهای فراوانی ازوجود امام تهی باشد. در این مخالفت با امامیّه، خوارج و زیدیّه و مُرجِئَه و عموم منتسبان به‌حدیث بامعتزله شریکند»[۲].

۱ـ اوائل، ص ۴۱. طبقاتی که مفید نام برده بدین صورت است: المنصوبون من الخاصة و السفراء و الابواب. دربارهٔ عنوان اخیر رجوع شود به ب. لوئیس (B. Lewis) مقالهٔ «باب» در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام، اول، ۸۳۲.

۲ـ اوائل، ص ۸.

مفید، درآغاز کتاب الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین خود که آن را برای دفاع از جانشینی بلافصل حضرت علی (ع) به‌جای پیغمبر (ص) نوشته، استدلال مختصری مبتنی بر چهار دلیل قرآن و حدیث و اجماع و عقل و تجربه بر ضرورت وجود امام بدین صورت کرده است:

«و امّا در قرآن آمده است که: «یا ایّها الّذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم ← ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ازخدا و رسول و اولیای امور خودتان فرمانبرداری کنید» [سورهٔ نساء، آیهٔ ۵۹]. پس خدا معرفت ائمّه را از آن‌جهت واجب کرد که فرمانبرداری ایشان‌را واجب ساخت، همان‌گونه که شناختن خود و شناختن پیامبرش را (ص)، چنانکه گفتیم، درنتیجهٔ وجوب فرمانبرداری واجب کرده است. ودیگر این‌گفتهٔ خدای تعالی است: «یوم ندعو کلّ اُناس بامامهم، فمن اوتیَ کتابَه بیمینه فاولئک یقرؤن کتابهم و لا یُظلمون فتیلاً ← روزی که بخوانیم هر دسته از مردم را به‌امام ایشان، پس کسانی که نامهٔ آنان به‌دست راستشان داده شود، نامهٔ خودرا بخوانند و به‌اندازهٔ تارمیان هستهٔ خرما برایشان ستم نخواهد شد» [سورهٔ بنی‌اسرائیل، آیهٔ ۷۱]. واین درست نیست که کسی به‌چیزی خوانده شود که دانستن و شناختن آن بروی واجب نباشد»[1].

و به‌دنبال آن شیخ مفید درخصوص دلیل دوم چنین می‌گوید:

«و امّا از جهت خبر باید بگوییم که این حدیث از پیغمبر (ص) به‌تواتر به‌ما رسیده است که گفت: «هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، همچون کسی است که بر جاهلیّت مرده باشد». این حدیث صراحت دارد بر اینکه

۱ـ الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (چاپ دوم؛ نجف: الحیدریه ۱۹۵۰)، ص ۳.

جاهل بودن نسبت به‌امام سبب بیرون رفتن از اسلام است»[۱].

ودر مورد دلیل سوم شیخ مفید چنین گفته است :

«واما درمورد اجماع ، باید بگوییم که اختلافی میان اهل اسلام در این مسئله نیست که شناختن ائمّهٔ مسلمانان بر همگان واجب است همچون واجب بودن بیشتر فرایض دینی»[۲].

و این یک استناد جدلی به‌اجماع کسانی است که مسلمان خوانده شده‌اند. مفید استدلال را بر پایهٔ اجماع عام همهٔ اهل اسلام قرار داده است، حتّی کسانی که در استدلال قبل آنان‌را خارج‌شدهٔ ازدین معرّفی کرده بود: کسانی که نمی‌دانند امام برحق زمان ایشان چه کسی است[۳].

درمورد چهارمین دلیل سخن مفید چنین است :

«وامّا از جهت عقل و تجربه (النّظر و الاعتبار)، ما دریافته‌ایم که مردمان درامور شرعی وابسته به‌ائمّه‌اند، واین وابستگی مقتضی آن است که به‌تحقیق امامان خود را بشناسند. اگر چنین نباشد، آنچه بدان مکلّف شده‌اند، همچون تسلیم در برابر ایشان درگرفتن حقوق ازایشان، و مطالعه کردن آنچه مخصوص ایشان است برای ایشان، و بردن مرافعه به‌نزد ایشان در آن‌هنگام که اختلاف پیش می‌آید، و مراجعهٔ به‌ایشان درهنگام ضرورت، ونیازمندی به‌وجودایشان برای برپاداشتن‌واجبات همچون نمازهاوزکاتها وحجّ وجهاد. تکلیفی بیش‌از اندازهٔ توانایی می‌شود، وچون این‌گونه مکلّف کردن بر حکیم

۱- همان کتاب، ص ٤-۳.

۲- همان کتاب، ص ٤.

۳- برای اطلاع یافتن از مفهوم دقیق اجماع در نزد مفید، که دراینجا به کار رفته، به پس از این، عنوان «اجماع» در فصل یازدهم مراجعه کنید.

رحیم سبحانه مستحیل است ؛ معلوم می‌شود که خدای‌تعالی شناختن ائمّه(ع) را برما واجب ساخته و راه رسیدن به‌اشخاص ایشان را بدون شکّ و شبهه به‌ما نموده است»[۱].

حاصل این دلیل آن است که اگر خدا به‌چیزی فرمان دهد که محال باشد، ستم کرده‌است. این مقدّمه که برهان امامیّه بر آن بناشده، اصل اساسی معتزلیان‌نیز هست[۲].

ولی خود معتزله از این اصل چنین نتیجه‌ای را استنباط نمی‌کنند. عبدالجبّار منکر آن است که ضرورت وجود امام از طریق استدلال عقلی قابل اثبات باشد. به‌گفتهٔ وی، می‌توان از یکی‌از دوطریق به‌ضرورت امامت توجّه پیداکرد: یابدان‌جهت که شخص بتواند تکالیف خودرا به‌انجام برساند، ویا برای آنکه امام تکالیف شخص را برای او بیان‌کند[۳]. ولی به‌دلیل اوّل نیازی به‌امامت نیست، چه آدمی می‌تواند بدون‌امام تکالیفی راکه برای او معیّن شده به‌انجام برساند. و نیز وجود امام برای توضیح دادن تکالیف آدمی ضرورت ندارد، زیرا آنچه از جانب عقل به‌عنوان تکلیف تحمیل شده با استفادهٔ از عقل قابل توضیح است، و تکالیفِ علاوهٔ براین تکالیف عقلی به‌اندازهٔ کافی توسّط پیغمبری که باوحی تکلیف را آورده، بیان شده‌است. و نیز ما به‌تماس مستقیم باپیغمبر نیاز نداریم، زیرا به‌حدّ وفور احادیثی ازاو در دسترس ماست[۴].

عبدالجبّار، پس‌از اثبات اینکه ضرورت وجود امام را نمی‌توان از طریق عقل ونظر ثابت‌کرد، به‌بیان برهان‌خویش دراین‌خصوص می‌پردازد که بنابروحی لازم‌است

۱ـ الافصاح، ص ٤.

۲ـ به‌استفادهٔ‌از اصول‌اعتزال به‌عنوان پایه‌ای برای برهانهای امامیه، درگولدتسیهر، شریعت، ص ۱۸۹، اشاره شده است.

۳ـ المغنی، بیستم، بخش اول، ص ۱۷.

٤ـ همان منبع، ص ۲۰-۱۸.

که در هر زمان امامی وجود داشته باشد. امام مورد نیاز است تا حدودی که در قرآن معیّن شده توسّط او اجرا شود[1]، و نیز بدان جهت که اجماع اصحاب پیغمبر بر احتیاج به‌وجود امام بوده است[2].

برهان اوّل عبدالجبّار «برمبنای وحی» به‌برهان شیخ‌مفید «برمبنای نظرواعتبار» شباهت دارد. برهان مفید عملاً بر روی دو پایه بنا شده بود: یکی اصل وحی شده در این خصوص که آدمی باید قانون و شریعت را بداند واز آن اطاعت کند، ومقدّمهٔ دیگر مبتنی برعقل‌وتجربه براینکه قانون وشریعت را نمی‌توان بدون‌حضورامام شناخت واز آن اطاعت کرد.

ولی در مورد نوع ضرورتی که برای وجود امام تصوّر می‌شود، اختلافی واقعی میان عبدالجبّار و امامیّه وجود دارد. درنظر امامیّه، ضرورت وجود امام درهرعصر ضرورتی مطلق است، در صورتی که در نظر عبدالجبّار چنین نیست. عبدالجبّار این مطلب راکه در بعضی‌از روایات‌امامیّه‌آمده قبول ندارد که: اگر زمین خالی‌از حجّت خدا شود، ساکنان خود را فرو خواهد برد[3].

با وجود این شیخ مفید و معتزله هر دو در وضع آشفتهٔ مشابهی از آن جهت قرارداشتند که نمی‌توانستند به‌امامی که درعصراومی‌زیستند اشاره کنند. مفید همین‌مطلب را همچون برهانی برای کوبیدن معتزله به‌کار برده است. وی می‌گوید:

«جالب توجّه است که ما و معتزله هر دو به‌ضرورت امامت و نیاز به‌وجود یک امام در هرعصر معترفیم، و هر دو کسی راکه منکر نیاز به‌وجود امام پس‌از پیغمبر باشد برخطا می‌دانیم. باوجود این، آنان همیشه به‌جهت اعتقاد ما به‌غیبت امام و اینکه زمانی گذشته و هنوز امام ظهور نکرده، به ما ناسزا

۱- همان منبع، ص ٤١.

۲- همان منبع، ص ٤٧.

۳- کلینی، اول، ۱۷۹، شمارهٔ ۱۳-۱۰.

می‌گویند ، در صورتی که خودشان این مطلب را قبول دارند که از زمان امیرالمؤمنین(ع) تا زمان حاضر امامی نداشته‌اند ، و نیز امیدواری به آن ندارند که در آیندهٔ نزدیک امامی استقرار پیدا کند . به‌هرصورت ، عذر ما برای اعتقاد به‌غیبت مقبولتر است و ، چون به‌چشم انصاف مقایسه شود ، بیش از ایشان شایستگی آن داریم که پاسخگوی نیاز به‌یک امام در هر زمان باشیم»[۱] .

شیخ مفید ، پس‌از بیان اینکه امامیّه بیش‌از معتزله تکلیف خودرا درخصوص امامت انجام داده‌اند ، راه چنین اعتراضی را از طرف معتزله بر امامیّه از آن جهت که امام ایشان غایب شده است ، می‌بندد و می‌گوید :

«بنابراین آن قوم چنین گفته‌اند : «بااینکه آنان [یعنی امامیّه] به‌نیازمندی به‌وجود امام معتقدند ، بخت بد ایشان را آشکارا می‌توان دید ، چه حدود شرعی اکنون به‌جهت آنکه امامی برای اجرا کردن آنها وجود ندارد ، موقوف مانده است . شما می‌گویید که امامتان تا زمان غیبت آشکار بود . اکنون عذر شما برای موقوف ماندن حدود و اجرای احکام چیست ؟ »

ومن در جواب گفتم : «این مردم [یعنی اهل سنّت] ، باآنکه همچون ما در معرض این اتّهام نیستند که اجرای حدود و اقامهٔ احکام را پس از آنکه امامی که مأمور آنها بود به‌غیبت رفت مهمل گذاشته باشند ، براین اعتقادند که در هر زمان گروهی از اهل حلّ و عقد وجود دارد که قدرت اجرای حدود و اقامهٔ احکام به‌عهدهٔ آنان محوّل است . پس آنان چه عذری برای قصور در تعیین امام دارند ، درصورتی که می‌بینند اهل حلّ وعقد وجود دارد و مورد اعتراف است؟ چون این گونه کسان درهرعصروجود دارند و آشکارا دیده می‌شوند ، لازم است امامی تعیین کرده باشند که حدود و احکام الاهی را اجرا کند . ولی این همه وقت را از دست داده‌اند بدون اینکه به چنین کاری

۱- شیخ مفید ، خمس رسائل فی اثبات الحجة ، نامهٔ سوم ، ص ٤ .

بپردازند ، و از روی نافرمانی از راه هدایت منحرف شده‌اند . و این است حجّت ما بر ضدّ ایشان»[۱] .

مفید در دنباله‌ٔ این بحث می‌گوید که اگر مخالفان عذری برای عدم تعیین امام داشته باشند، عذر شیعیان برای نشان ندادن امام خود پسندیده‌تر است. چه این مطلب به‌خوبی دانسته است که بسیاری از اخلاف حضرت علی (ع) کشته یا تبعید شده‌اند . و مابقی آنان همیشه گرفتار ترس و بدگمانی دستگاه حاکم نسبت به ایشان می‌زیسته‌اند. از سوی دیگر ، معتزله که به‌بانگ بلند مدّعی آنند که «امر به‌معروف و نهی از منکر می‌کنند» ، و می‌گویند که می‌توانند از اطاعت یک حکومت بد خودداری ورزند ، در عمل از آزار دیدن اجتناب کرده و با فرمانروایان سرِکار راه آمده‌اند[۲] .

عبدالجبّار ، هنگام سخن گفتن از جانشین بلافصل حضرت علی (ع) ، تصدیق می‌کند که حضرت حسن (ع) امام واقعی بود ، و بنابراین استعفای او به سود معاویه تحت فشار صورت گرفته و استعفای قلبی نبوده است . حتّی اگر این استعفا ارادی هم صورت گرفته بود ، رسمیّت و اعتبار نداشت ، چه امام بر حق نمی‌تواند از سمت خود استعفا کند[۳] . امامان راستین دیگر عبارت بوده‌اند از امام حسین (ع) و زید بن علی و محمّد بن عبدالله (النّفس الزّکیّه) و ابراهیم و یزید بن ولید و عمر بن عبدالعزیز. معاویه ومروانیان قطعاً امامان راستین نبوده‌اند[٤] .

۱- همان منبع ، ص ٥-٤ .

۲- همان منبع ، ص ٦-٥ .

۳- المغنی ، بیستم ، بخش دوم ، ۱٤۹-۱٤۷ .

٤- همان منبع ، ص ۱٥۰-۱٤۹ . برای اطلاع یافتن از ایستار معتزله نسبت به این امور و نسبت به خلفای عباسی ، رجوع کنید به و . مادلونگ ، امام قاسم بن ابراهیم و اصول عقاید زیدیه (برلن : دگرویتر ، ۱۹٦٥) ، ص ٤۳-۳٦ .

W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* («Studien zur sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients», Neue Folge, Vol. I; Berlin : De Gruyter) .

عبدالجبّار به‌صراحت نگفته که دربارهٔ خلفای عبّاسی چگونه می‌اندیشیده است.
با این همه چنین اعتراض کرده است: چگونه می‌تواند کسی معترف به‌ضرورت وجود یک امام در هر دوره باشد. درصورتی که می‌بینند در دورهٔ حاضر چنین امامی وجود ندارد؟ پاسخ وی چنین است:

«قصد ما از «تکلیف» داشتن فعلی یک امام نیست. قصد ما تنها آن است که با وجود بعضی از شرایط بر عهدهٔ مردم است که یک امام داشته باشند: این که عملاً امکان این داشتن موجود باشد؛ و اینکه شخص شایسته‌ای برای احراز مقام امامت در دسترس باشد، و اینکه امام واجب یا وارثی وجود نداشته باشد. هنگامی که این شرایط کامل شود؛ بر امّت واجب است که امامی را تعیین کند. اگر چنین کنند؛ وظیفهٔ خویش را به‌انجام رسانیده‌اند؛ در غیر این‌صورت در انجام وظیفه قصور کرده‌اند»[1].

جواب عبدالجبّار به‌این اعتراض که چرا امامی در زمان حاضر وجود ندارد؛ صورت ملایم شده‌ای از ضرورت نیازمندی به‌وجود امام است. و این با نظام وی بسیار سازگار است که در آن تکلیف و ضرورت داشتن یک امام از وحی نتیجه می‌شود نه از استدلال عقلی. چون مردمان می‌توانند معقولانه بدون امام راه خود را طی کنند، ضرورت داشتن امام در همهٔ زمانها. در نزد معتزله آن اندازه فشاری را که در نظام شیعه دارد نخواهد داشت.

مفید نیز مجبور بود به همین اعتراض که معتزله در برابر او قرار داده بودند؛ پاسخ دهد: چرا امام غایب شما خودرا برشما آشکار نمی‌سازد؟ وی جواب این سؤال را باتوسّل به‌اصلح و مصلحت می‌دهد. امام می‌داند که مفید و کسان دیگر مانند او در ایّام غیبت وی دچار تردید و تزلزل نمی‌شوند. مفید چنین ادامه می‌دهد:

۱ـ المغنی، بیستم، بخش اول، ۵۰.

«و او می‌داند که این اعتقاد ما که مبتنی بر استدلال است بی‌آنکه خود وی در برابر چشمان ما حاضر باشد، بیشتر به‌سود ما است و پاداش ما را می‌افزاید وافعال ما را ستوده‌تر می‌سازد. چه کاری که با دشواری فراوان صورت گیرد اجری بیشتر از کاری دارد که به‌آسانی و آرامی انجام شود. چون این مطلب را دربارهٔ ما می‌داند، بر او ـ علیه‌السّلام ـ واجب است که خود را از ما پنهان نگاه دارد، تا چنان شود که ما ناگزیر از راهی وی را بشناسیم وفرمان او بریم که پاداشی بیشتر از آن دارد که اگر او را می‌دیدیم و می‌شناختیم و عدم یقینهایی که از غیبت حاصل می‌شود درمیان نبود، به‌آن پاداش می‌رسیدیم»[1].

سپس اعتراض را متوجّه طرف صحبت معتزلی خود می‌کند، واین اعتقاد را به‌او نسبت می‌دهد که خدا باید مطابق بهترین مصلحت اکثریّت مردمان عمل کند. مفید می‌گوید:

«آموزهٔ اساسی شما دربارهٔ لطف خدا مؤیّد همان چیزی است که ما می‌گوییم و آن را منطقاً ضروری می‌کند، حتّی اگر دانسته شود که مقداری بی‌ایمانی از غیبت امام وصل می‌شود و ایمان باید نتیجهٔ آشکار بودن امام باشد. زیرا شما می‌گویید: «خدا اگر بداند که بنده‌اش بدون مدد لطف او عمل شریفتری ازگونهٔ فرمانبرداری انجام خواهد داد، نباید لطف خود را به‌او ارزانی دارد». بنابراین هنگامی که امام می‌داند که فرمانبرداری نسبت به‌او در ایّام غیبتش شریفتر از زمانی است که آشکار باشد، و نیز بداند که تودهٔ مردم در هردوحال ایمان خودرا نسبت به‌او ازدست نخواهند داد، از آشکار شدن ممنوع است»[2].

ولی پیشتر دیدیم که مکتب اعتزال بصره بر آن نیست که خدا ناگزیر باید بر وفق

۱- الفصول، ص ۸۰.

۲- همان منبع، ص ۸۱ - ۸۰.

آنچه برای بندگانش شایسته‌تر است عمل کند ، درصورتی که معتزلیان بغداد و مفید می‌گویند که خدا باید چنین کند[1]. پس این اعتراض ممکن است برضدّ معتزلیان بغداد نیز اقامه شود.

شاگرد مفید ، سیّد مرتضی ، در بارهٔ امکان اینکه ممکن است چنین اعتراضی برضدّ خود او بشود از وی چنین پرسید : اگر مطابق مصلحت امّت آن است که امام غایب باشد، آیا در آن هنگام که وی ظاهر شود، به‌زیان امّت نیست ؟ مفید درجواب او چنین گفته است :

«شک نیست که در آن هنگام که خدا از روی رفتار پیروان امام پیش‌بینی کند که اگر غیبت امام بیش از آنچه طول کشیده است ادامه‌یابد و امام ظاهر نشود ، این پیروان به گناهکاری خواهند پرداخت وشایستهٔ کیفری خواهند شد که چندین بار بیش از پاداشی است که با انتظار به‌دست می‌آورند و این پاداش جبران آن کیفر را نمی‌کند، امام را از پردهٔ غیب بیرون خواهد آورد. و دور کردن کیفر از ایشان سودمندتر و ممتازتر از پاداشی است که ممکن بود در وضع پیشتر بهرهٔ آنان شود»[2].

به‌عبارت دیگر ، هنگامی که امام غایب است، پیروان وی فرصت آن دارند که با وفادار و مؤمن ماندن در اوضاع و احوال دشوار ، از پاداش بیشتری برخوردار شوند. ولی زمانی خواهد آمد که خدا ، با درنظر گرفتن ضعف اخلاقی آنان ، خواهد دانست که دشواری خارج از حدّ تحمّل ایشان است ، واگر امام فوری ظاهر نشود ، آنان ایمان خود را ازدست خواهند داد. در این هنگام مصلحت آنان مقتضی است که امام ظاهر شود. پاداشی که از این پس نصیب ایشان می‌شودکمتر است ، ولی اطمینان بیشتری برای دریافت آن دارند.

۱- رجوع کنید به پیش از این ص ۱۱۲ .

۲- الفصول ، ص ۸۲ .

در برهان دیگری مبتنی بر اصل اصلح ، مفید از امکان عمل کردن به‌مصلحت بیشتر ، حتّی برای دشمنان امام ، بحث می کند. سخن وی چنین است:

«ملاحظهٔ دیگر این است که کاملاً امکان آن برای خدا هست که این امر را دربارهٔ حالت [عقلی وذهنی] بسیاری از دشمنان امام بداند : اینکه اگر امام [درزمان معیّن] ظهور کند آنان ایمان آورند و حقیقت را درهنگام دیدن او قبول کنند و به‌فرمان او گردن نهند ؛ و از طرف دیگر ، اگر در آن زمان ظهور نکند ، آنان درکفر خود باقی بمانند و ، با افزایش شبهه برای ایشان طغیان بیشتری نشان دهند . چون چنین شود ، بر خدا است که به حکمت خود امام را برای خیر عامّه آشکار کند. اگر از آن‌پس خدا ادامهٔ غیبت امام را روا دارد ، خیر [کلّی] را محدود کرده و از بسیاری کسان لطفی را که برای ترك کفر و بی‌ایمانی به‌آن نیاز داشته‌اند دریغ داشته است . ولی بنا برمذهب اصلح ما برای خدا ممکن نیست که خیر [کلّی] را محدود کند. ونیز ممکن نیست که خدا به‌عنوان تفضّلی نسبت به‌یکی از آفریدگانش ، سودی را که وی دارد افزایش دهد ، درصورتی که باهمین عمل از اظهار لطف نسبت به‌جمع کثیری دریغ ورزد ـ لطفی که آنان بدان نیاز دارند که شرّ و بدی را طرد کنند و ازکفر ورزیدن نسبت به خدا و پایمال کردن حقوق اولیائش ـ علیهم‌السّلام ـ دست بردارند.

چه نکتهٔ مهم رهانیدن مردمان از مهلکه‌ها و بازداشتن ایشان ازکارهای زشت است ، نه افزودن بر منافع ایشان. شایسته‌تر [برای خدا] آن است که به‌یاری یک شخص برخیزد تاوی خود را ازآنچه ممکن است مایهٔ عذاب ابدی او شود جدا کند ، تا اینکه [به‌شخص دیگری] تفضّلی عنایت کند که تنها سبب افزایش پاداش و ثواب او می‌شود. چه درست همان گونه که خدانباید

۱ـ همان منبع ، ص ۸۳-۸۲ .

برای یک نفر کاری کند که به او سودی برسد و در عین حال مانع رسیدن او به سودی چند برابر شود ، همین‌گونه هم نباید در حق یک نفر تفضّلی کند که مانع رسیدن شخص دیگری به سودی شود که ارزش آن چند برابر آن تفضّل و لطف خدا است. و هنگامی که خدا فضل خودرا از شخص اوّل دریغ دارد، اورا به وسوسهٔ کار بد کردن نینداخته است»[1].

مذهب اصلح مفید سبب ایجاد تعادلی در مصالح گوناگون شده است: فرد در مقابل امّت ، وافزایش پاداش بعضی در برابر رهانیدن دیگران از عذاب ابدی. شیخ مفید، با پذیرفتن این اصل معتزلی بغدادی اصلح ، اساسی برای استدلال در خصوص ادامهٔ غیبت هراندازه طول بکشد و برای رساندن آن به نهایت در آن هنگام که غیبت پایان پذیرفته ، به دست آورده است.

اعتراض به غیبت

در نسل معاصر مفید ، آموزهٔ امامت شیعهٔ دوازده امامی در اطراف حقّانیّت و توضیح ودفاع از غیبت آخرین امام متمرکز شده بود. البتّه درآن زمان هنوز برهانها و بحثهای تاریخی دراین باره که کدام یک از اصحاب پیغمبر (ص) جانشین برحقّ بلاواسطه او بوده ، جریان داشت. ولی درآن هنگام که سلسلهٔ امامان و عوامل و نوّاب ایشان ازمیان رفته بودند، این سؤال برجای مانده بود : چه اختلاف عملی موجود میان مذهب تشیّع امامی و مذهب تسنّن وجود دارد ؟

مفید این سؤال را بی‌پرده در هفتمین فصل از کتابش «ده فصل دربارهٔ غیبت» بیان کرده است : اگر امام شخصاً حاضر نیست تا حدود را اجرا کند و احکام الاهی را برپادارد و به جهاد فرمان دهد ، آن‌وقت چنین به‌نظر می‌رسد که وجود فرضی وی در این جهان تفاوتی با نبودن او ندارد و از آن بهتر نیست.

۱- همان منبع ، ص ۸۳-۸۲.

مفید دو پاسخ برای این اعتراض آورده است. نخست اینکه غیبت امام به‌نیاز اجتماع به‌او به‌عنوان محافظ شرع و حجّت خدا بر روی زمین پایان نمی‌دهد. ولی امام به‌آن نیازمند نیست که شخصاً وظایف خویش را اجرا کند. ممکن‌است نایبی از جانب خود برگزیند، همان‌گونه که پیامبران نیز به میانجیگری نایبان و عمّال خود هنگامی که حیات داشتند عمل می‌کردند. ولی، هنگامی که ببیند حزب او از سنّتهایی که برای آنان برجای‌گذاشته منحرف شده‌اند، آنگاه لازم است که ظاهر شود و خود شخصاً زمام امور را به‌دست‌گیرد[1]. برهان دوم ناظر به‌دشمنان پیروان جامعهٔ شیعه است: اگر شرّ و فساد به‌سبب غیبت امام در زمین پیدا شود، ملامت متوجّه خدا نیست که اورا پنهان نگاه داشته است، بلکه متوجّه مردمان بدی است که غیبت او را ضروری کرده‌اند. اگر خدا به‌میل خود امام را بی‌سببی دور کرده بود، آن‌وقت خدا مسئول شرّی می‌شد که در پی‌آن بروز می‌کرد. ولی چنین نبوده است[2].

در روایتی از امامیّه چنین آمده است: «آن‌کس که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، همچون کسی است که در دوران جاهلیّت مرده باشد». شیخ مفید این روایت را صحیح دانسته‌است. پس چگونه باید غیبت امام را از پیروان‌خود باوجود این حدیث توجیه‌کرد؟ مفید در جواب می‌گوید که شناختن امام غایب دشواری ندارد. فرد شیعه می‌داند که امام درجهان حضور دارد و همین برای او کافی است. بسیار چیزها را می‌شناسیم که آنهارا نمی‌بینیم، که از آن‌جمله‌است اشخاص ورویدادهای گذشته و آینده[3]. دراینجا مخاطب مفید ازاو می‌پرسد که فایدهٔ شناختن امام درصورتی که آدمی نتواند اورا ببیند چیست؟ مفید در جواب می‌گوید که شناخت حقیقی ما از وجود امام و امامت و

۱- خمس رسائل، نامهٔ اول، «الفصول العشرة فی اثبات الحجة»، فصل هفتم، ص ۲۵-۲۴.

۲- همان کتاب، ص ۲۵.

۳- همان کتاب، نامهٔ دوم، ص ۳-۲.

عصمت و کمال او سزاوار پاداش است . انتظار برای ظهور امام خود یک عمل عبادتی است که کیفر را دور می‌کند و خود به انجام رساندن تکلیفی است که خدا برای ما معیّن کرده است[۱]. دراینجا مفید از اعتقاد به‌غیبت امام نه از طریق استدلالی وعقلی محض، بلکه با توسّل به‌فرمان وامر مثبت الاهی دفاع می‌کند.

در برابر این سؤال که امامان اجداد امام دوازدهم، باوجود آزاری که می‌دیدند پنهان نشدند، چگونه می‌توان غیبت امام دوازدهم را توجیه کرد، مفید جواب می‌دهد که میان امام دوازدهم و پدران او یک اختلاف مهم وجود دارد. اینان پیروان خود را به‌آن دعوت نکردند که شمشیر به‌دست‌گیرند و شورش کنند، و بنابراین فرمانروایان زمان ایشان به‌صورت نسبی آنان‌را به‌حال خود وامی‌گذاشتند. ولی مهدی، علیه‌السلام، هنگامی‌که ظهور کند، علم طغیان را برخواهد افراشت، و به همین جهت وی بایستی کاملاً دقّت کند که پیش‌ازآنکه نیروی کلامی دراختیار داشته باشد، خودرا درمعرض فرمانروایان صاحب قدرت قرار ندهد که طبعاً در برابر او مقاومت خواهندکرد[۲].

یکی از معارضان حدیثی از امام جعفر صادق (ع) را نقل می‌کند که بنابرآن هر وقت سیصد و سیزده نفر آماده باشد ـ که شمارهٔ رزمندگان همراه با حضرت رسول (ص) در غزوهٔ بدر است ـ امام باید ظهور کند و به‌نبرد بپردازد. بارها اتّفاق افتاده که چنین شماره‌ای از مردان جنگی در میان شیعیان وجود داشته است . پس چرا امام ظهور نکرده است؟ مفید چنین جواب می‌دهد که مردانی‌که اکنون موجودند، از لحاظ دلیری و بردباری و سرسختی و وفاداری و انحصار هدف و پاکی و سلامت عقل همسنگ مبارزان بدر نیستند. اگر شمارهٔ لازم چنان مردانی فراهم شود، امام بلافاصله ظاهر خواهد شد.

اعتراض کننده می‌پرسد که مفید چگونه نیازمندی به‌این‌خصوصیّات راکه درمتن

۱ـ همان جا، ص ۵-٤.

۲ـ همان کتاب، نامهٔ چهارم، ص ٤-۲.

حدیث نیامده ثابت می‌کند. وی درجواب به‌مقایسه‌ای با رفتار پیغمبر (ص) در جنگ حُدَیبیه متوسّل می‌شود که آن‌حضرت با آنکه چندبرابر رزمندگان‌بدر مبارزانی باخود همراه داشت، به‌نبرد نپرداخت. این مردان ازگونه‌ای دیگر بودند[۱].

معترض دیگری در بارهٔ معجزه نظری همانند عبدالجبّار ابراز داشته و آن را نشانه‌ای از حقّانیّت مقام رسالت دانسته است. به‌گفتهٔ وی، اگر امام غایب روزی ظهورکند، بر وی لازم است که هویّت خود را به‌ثبوت برساند، چه همهٔ مردمان از نسلی که ممکن بوده است او را پیش از غیبت بشناسند، از دنیا رفته‌اند. او نمی‌تواند هویّت خویش را با معجزه کردن به‌ثبوت برساند، بدان جهت که وی پیغمبر نیست. مفید در جواب می‌گوید که معجزه لزوماً پیامبری را ثابت نمی‌کند، بلکه راستگویی آن‌کس که معجزه می‌کند چنین است، ادّعای او هرچه می‌خواهد باشد. و داستان حضرت مریم را نقل می‌کند که زکریّا معجزآسا خوراکی را درکنار او آماده دید[۲]. درکنار افعال خود مهدی علیه‌السلام، یک دسته نشانه‌های دیگر باظهور اوهمراه‌است همچون آمدن سُفیانی و دَجّال وکشتن اخلاف حَسَن، بدان صورت که درروایات آمده است[۳].

به‌این اعتراض که غیرممکن‌است کسی درسالهای دور به‌دنیا آمده، وهنوز دراین

۱- همان کتاب، نامهٔ سوم، ص ۳-۲.

۲- اشاره است به‌قرآن، سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۳۷.

۳- خمس رسائل، نامهٔ اول، فصل دهم، ص ۲۱-۲۹. برای آگاه شدن از این علایم و علامتهای دیگر ظهور حضرت مهدی (ع) رجوع کنید به مفید، الارشاد (نجف: الحیدریه، ۱۹۶۲)، ص ۳۵۶-۳٦۱. نیز رجوع شود به ه. لامنس، «سفیانی، قهرمان ملی اعراب سوری» در نشریهٔ انستیتوی فرانسوی باستانشناسی خاوری قاهره، ۲۱ (۱۹۲۲) ۱۳۱-۱٤٤، مخصوصاً ص ۱۳٤-۱۳٦.

H. Lammens, « Le Sofiânî, heros national des Arabes syriens », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.*

زمان‌که سال ۴۱۱ است زنده باشد ، شیخ مفید از اشخاص دیرزیسته‌ای نام می‌برد که نامهای ایشان در تورات و روایات آمده است[1] .

روایات گواه بر وجود امام غایب ، به‌گفتهٔ مفید چندان مستحکم است که اگر کسی منکر آنها شود باید همهٔ روایات مربوط به شریعت اسلامی را انکار کند. از لحاظ عقلی غیرممکن نیست که خدا امام غایب را به‌آسمان برده باشد، ولی چون روایاتی داریم حاکی از آنکه زمین نباید خالی از حجّت باشد، می‌گوییم که هنوز برروی زمین‌است[2].

معتزلی از آن تعجب می‌کند که تمایلات هواخواه اعتزال شیخ مفید ، هر جا که وی بخواهد متوقّف می‌شود. آن معترض چنین گفته است :

« چگونه برای تو که طرفدار عدل و توحید هستی ، امکان پذیرفتن امامت کسی فراهم می‌شود که ولادت او قطعی نیست ، تا چه رسد به امامت او ؛ و در وجود او شک است تا چه رسد به غیبت او ؟ و اکنون چندان سال گذشته است که کسانی از شما که به‌او باور دارند ، می‌گویند صدو چهل و پنج سال از عمرش گذشته است ! آیا چنین چیزی به عقل یا به وحی درست می‌نماید؟ »[3].

مفید درجواب می‌گوید که استدلال وی مبتنی براین‌حدیث است که زمین هرگز از حجّت یعنی برهان الاهی خالی نخواهد بود. وچنین ادامه می‌دهد :

«حجّت صفاتی‌چند دارد. هرکس که‌دارای‌این‌صفات‌نباشد حجّت‌نیست. و من در اولاد عبّاس و در اولاد علی ـ علیهم‌السّلام ـ و در قریش کسی را بااین صفات نیافته‌ام. بنابراین به استدلال عقلی می‌دانم که حجّت باید شخص دیگر باشد ، هرچند ظاهر وپیدانیست. چه حجّت تنها شخصی می‌تواندباشد

۱ـ خمس رسائل ، نامهٔ اول ، فصل ششم ، ص ۲۱-۱۹.

۲ـ همان منبع ، نامهٔ پنجم ، ص ۳.

۳ـ همان منبع ، ص ۴-۳.

که از گناه و خطا معصوم است. و چون این امر مسلّم شد ، لازم می‌آید که حجّت غایب باشد»[۱].

اساس برهان شیخ مفید دراینجا روایت امامیّه است.

تعیین امام

چون امامان ، در نظر مفید ، برای تعلیم و هدایت نوع بشر جای پیامبران را می‌گیرند و حجّت خدا بر روی زمین هستند ، بنابراین امّت قدرت انتخاب کردن و تعیین کردن امام را ندارد. امام یا با اظهار معجزه استقرار پیدا می‌کند، یاباتعیین شخصی (نصّ) یا باتقریر رسمیِ (توقیف) امامِ پیش از خود. شیخ مفید می‌گوید :

«امامیّه براین مطلب اتّفاق دارند که امامت ، با نبودن معجزه ، بر صاحب آن جز به‌نصّ برخود شخص و توقیف ثابت نمی‌شود.

معتزله و خوارج و زیدیّه و مُرجِئه وکسانی که خودرا به‌نام اصحاب حدیث می‌خوانند، با این‌نظر مخالفند و امامت را برای کسی که معجزی ندارد ونصّی و توقیفی در حقّ او نیست جایز شمرده‌اند»[۲].

همهٔ ائمّه به‌نصّ توسّط امامان پیش ازخود معیّن‌شده‌بودند. حضرت‌رسول (ص) وحضرت علی(ع) هردو حسن وحسین(ع) را تعیین کردند ؛ و پیامبر(ص) وعلی(ع) و حسین (ع) همه علیّ بن الحسین (ع) را به‌امامت برگزیدند[۳].

عبدالجبّار منکر آن است که تعیین شخصی ، چه بنا بر عقل[٤] و چه بنا بروحی[٥] ، برای امام ضروری‌نیست. شرایط باید درنظر گرفته شود، و یافتن کسی که واجدصفات

۱- همان منبع ، ص ٤.
۲- اوائل ، ص ۹.
۳- همان منبع ، ص ۱۰.
٤- المغنی ، بیستم ، بخش اول ، ۹۹.
٥- همان منبع ، ص ۱۱۲.

لازم برای منصب امامت است موضوعی مربوط به کوشش شخصی و اجتهاد است[۱]. ولی لازم نیست که شخص برگزیده شده بهترین بوده باشد[۲].

به‌گفتهٔ مفید، امامیّه آمادهٔ آنند که از سلسلهٔ دوازده امام خود به‌وسیلهٔ «قیاس عقلی و وحی و حدیث پسندیده و برهان آشکاری که تمسّک به‌آن سبب رسیدن به‌یقین است»[۳] دفاع کنند. منازعات تاریخی که مفید بسیاری از وقت و هنر و مرکّب خودرا به‌آنها مصروف داشته، همچون اینکه کدام‌یک از یاران پیغمبر (ص) بهتر بود، یا اینکه حضرت رسول (ص) حضرت علی (ع) و خاندان او را به جانشینی برگزید، همه بیرون از چشم‌انداز بحث حاضر قرار دارد که بیش از پیشامدهای تاریخی که اساس تلاش کلامی او را تشکیل می‌دهد، دربارهٔ خود علم کلام شیخ مفید بحث می‌کند.

نتیجه

شیخ مفید نگرشی از امامت را عرضه می‌دارد که معتدل است ولی به‌صورت قطعی شیعی دوازده امامی است. استدلال وی بر ضرورت وجود امام مبتنی بر حکمت و عنایت و لطف الاهی است. در دفاع از غیبت امام دوازدهم از آموزهٔ اصلح معتزله بهره‌برداری می‌کند. و این بدان معنی است که آمیخته شدن کلام معتزلی و شیعی با یکدیگر توسّط مفید، چیزی بیش از پذیرفتن اصول عدل و توحید الاهی بوده است. ولی هنگامی که مفید در معرض آن قرار می‌گیرد که دلیل یقین خویش را نسبت به‌وجود امامی که هیچ کس او را ندیده و نسبت به‌فایدهٔ داشتن امامی که هیچ کس نمی‌تواند با او مشورت کند، اظهار بدارد. به این روایت شیعی متّکی می‌شود که زمین هرگز نباید خالی از حجّت باشد.

۱ـ همان منبع، ص ۱۰۱-۹۹.

۲ـ اوائل، ص ۲۱۷.

۳ـ اوائل، ص ۱۰.

فصل ششم

صفات خدا

مفید بحث خود را درخصوص توحید بااعترافاتی ایمانی بدین‌صورت آغاز می‌کند:

«من می‌گویم که خدای عزّوجلّ در الاهیّت و ازلیّت یگانه‌است. هیچ‌چیز به‌او شبیه نیست و نمی‌توان چیزی را همانند‌او دانست. تنها‌او شایسته‌ٔ پرستش است. و از این لحاظ به‌هیچ وجه و به هیچ مناسبت دومی ندارد»[۱].

ولی به تدریج که آموزهٔ یگانگی خدا در علم کلام اسلامی توسعه و تکامل پیدا کرد با این مسئله روبرو شد که چگونه لغت و زبان باید در مورد خدا به‌کار برده شود. چیزهای مختلفی که دربارهٔ خدا گفته می‌شود به‌چه‌چیز از‌او بازمی‌گردد؟ قرآن عدّه‌ای‌از صفات را برای خدا آورده است. از یک سو چنان نمی‌نماید که همهٔ آنها دارای معنی واحدی باشند. واز سوی دیگر نباید اشاره به چیزهایی درخدا کنند که مستلزم مرکّب بودن خدا و آسیب رسیدن به وحدت او باشد.

مفید به صورت کلّی راه حلّ اشعری را برای این قیاس دشوار رد می‌کند. می‌گوید که همهٔ مؤمنان به‌یگانگی خدا موافق بااعتقادی هستند که در بالا نقل‌شده جز:

«گروه اندکی از مشبّهه که الفاظ ایمان را ادا می‌کنند ولی درمعانی آن مخالفت می‌ورزند. ومردی از بصره، به‌نام اَشْعَری، دراین خصوص گفتاری دارد مخالف با الفاظ همهٔ یکتاپرستان و معانی آنها بدان صورت که وصف کردیم. وی گفته است که خدای عزّوجلّ صفاتی قدیم دارد و همیشه بنا بر معانیی که

۱- اوائل، ص ۱۷.

نه اواست ونه غیراو ؛ شایستهٔ آن است که به دانا (عالم) و زنده (حیّ) و شنوا (سمیع) و بینا (بصیر) وگوینده (متکلم) و خواهنده (مرید) بودن وصف شود. و نیز اشعری مدّعی آن بود که خدای عزّوجلّ سیمای (وجه) قدیم وشنوائی (سمع) قدیم وبینائی (بصر) قدیم ودودست (یَدَین) قدیمی دارد. و همهٔ اینها ازلی و قدیمی است ، و این سخنی است که گذشته از اهل اسلام ، هیچ یک از معتقدان به یگانگی خدا درگفتن آن براو پیشی نداشته است»[۱].

۱- همان جا. معنای کلمهٔ «معنی» را تثبیت کردن دشوار است. ا. پرتسل ، علم صفات در صدر اسلام (مونیخ ، فرهنگستان علوم بایری ، ۱۹۴۰) ، ص ۳۷ و بعد ،

O. Pretzl, *Die Fruhislamische Attributenlehre* (Munich : Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

ثابت کرده است که درآغاز پیدایش علم کلام این کلمه غالباً به معنی «عرض» بوده است. ر. فرانک ، در «المعنی: تفکراتی دربارهٔ معانی فنی این اصطلاح درکلام و موارد استعمال آن در علم فیزیک معمر» ، مندرج در مجلهٔ انجمن آسیایی ، هشتاد و هفتم (۱۹۶۷) ، ۲۰۲ ،

R. Frank, « *Al-ma'nā* : Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in Kalām and its Use in Physics of Mu'ammar», *J.O.A.S.*

گفته است که این اصطلاح «تقریباً همیشه ، به جهتی یا جهت دیگر ، به معنی علت درونی و تعیین کننده سیمایی واقعی از وجود شخص فاعل است».

س. فان دن برگ (S. van den Bergh) در ترجمهٔ تهافت التهافت ابن رشد (لندن : لوزاک ، ۱۹۵۴) ، دوم ، ٤ ، گفته است که معان متناظر است با اصطلاح رواقی یونانی «لکتا» که عبارت است از «معانی (ازلحاظی کمابیش عینی)». وی به این کلمه کلمهٔ «شیء» را نیز وابسته می‌داند که در مقابل اصطلاح رواقی «تی» یا «هر چیز که از آن چیزی می‌توان گفت» است. برای شرح این مطلب وارجاعات بیشتر رجوع کنید به ی. فان اس ، «ساخت منطقی علم کلام اسلامی» ، درگ. فون گرونباوم (ویرانیده) ، منطق در فرهنگ اسلامی قدیم (ویسبادن : هاراسوویتز ، ۱۹۷۰) ، ص ۳۳.

J. Van Ess « The Logical Structure of Islamic Theology» in G. von Grunebaum (ed.), *Logic in classical Islamic Culture*.

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

این بود خرده‌گیری شیخ مفید بر طرز سخن گفتن اشعری در بارهٔ خدا . هدف اشعری آن بوده است که یک معنای واقعی برای صفاتی که در قرآن جهت خدا آمده تثبیت کند. این کار را از طریق تشبیهاتی باافراد انسانی دارای این‌گونه صفات انجام‌داده و به همین جهت راه را برای متّهم ساختن خویش به مذهب تشبیه هموار کرده است. در همهٔ اینها ، همان‌گونه که آلار توجّه کرده ، «مرکز علاقهٔ وی زبان و لغت نیست که نمایندهٔ صفات است ، بلکه خود صفات است که به‌وسیلهٔ لغت وزبان مورد توجّه واقع می‌شود»[1]. متکلّمانی که بامسئلهٔ لغت وزبان سروکار داشتند، معتزله‌بودند وهمراه باایشان شیخ مفید.

توصیف و مرجع آن

شیخ مفید مقصود خود را از صفات بدین صورت بیان کرده است :

«من می‌گویم که صفت درحقیقت چیزی‌است که ازمعنی مستفادی مخصوصِ موصوف وآنچه باآن شریک است خبر می‌دهد . و چنین نخواهد شد مگر آنگاه که گفتن یا نوشتنی در کار باشدکه بر اندیشه دلالت کند و جانشین آن شود. این مذهب اهل توحید است ، وگروهی از اهل تشبیه باآن مخالفت کرده‌اند»[2].

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

«معنی» در نزد اشعری قطعاً گونه‌ای از واقعیت خارج منطقی دارد. ما به پیروی از آلار، مسئلهٔ صفات الاهی در نزد اشعری و اولین شاگردان بزرگ او ، ص ۳٤۱ ، در ترجمهٔ به انگلیسی مقابل اصطلاح «معنی» کلمهٔ «entity» یعنی شیء موجود و کائن را آورده‌ایم.

برای آگاهی یافتن از اعتقاد اشعری دربارهٔ اینکه خدا حیات و قدرت و علم دارد ، رجوع کنید به «اللمعة» ، ص ۱٤ ، شمارهٔ ۲۰-۲٤. برای این اعتقاد وی که خدا دو دست و دو چشم و یک چهره دارد ، رجوع کنید به مقالات ، ص ۲۹۰.

۱- آلار ، ص ۲۲۹.

۲- اوائل ، ص ۲۲.

دقّتی که مفید برای افزودن ملاحظه‌ای در خصوص محدث بودن زبان و لغت نشان می‌دهد، از توجّه وی به‌اینکه نقطهٔ ضعفی برای اعتقاد به‌قدیم بودن قرآن پیدا کند برخاسته‌است. عبدالجبّار نیز همین‌توجّه‌را با گفتن این‌مطلب کرده‌است که پیش از آنکه خدا بتواند با آدم ابوالبشر سخن گوید و «همهٔ نامها را به‌او بیاموزد»[۱]؛ می‌بایستی آدم و فرشتگان زبانی را اختراع کرده باشند[۲].

شیخ مفید مرجع و محلّ اشارهٔ صفت را اندیشه‌ای می‌داند که ذهن و عقل از شیء دارد. اشیاء دیگر نیز ممکن است با این اندیشه سازگاری داشته باشند، و بنابراین همان صفت را می‌توان درمورد آنها نیز به‌کار برد. مثلاً چون خدا و زید دریک اندیشه شریکند که با صفت «زنده» بیان می‌شود، این صفت محمول هردوی آنها واقع می‌شود. توصیف کردنْ وظیفهٔ کلام یا نوشتن است؛ وگفتن و نوشتن از وظایف عقلند که آنها را اختراع می‌کند یا به‌کار می‌برد. به‌همین جهت است که پیش از آنکه سخن گفتن وجود پیدا کرده باشد؛ صفت و وصف کردن وجود ندارد.

نگرش اشعری نسبت به توصیف متفاوت است. ابن الباقِـلّانی گفته است: «مذهب پیروان حقیقت آن است که نام (اسلام) درست همان چیز نامیده شده (مُسَمّیٰ) یاصفتی وابستهٔ به‌آن‌است؛ چیزی جز عمل‌دادن‌یک‌نام (تَسمیِـَه) است»[۳]. وی در نظریّهٔ خود راجع به اسماء و صفات، یک واقعیگری ساده را بیان می‌کند. هدف او آن است که هرچه محکمتر واقعیّت تحت‌اللفظی صفاتی راکه در قرآن به‌خدا نسبت داده شده؛ در او تأکید کند. زبان و لغت، در نظر باقِـلّانی، توسّط عقل از طریق تجرید اندیشه‌ها از شیء و به‌کار بردن کلمات برای بیان‌کردن آنها نیست. بلکه

۱- قرآن، بقره، آیهٔ ۳۱.

۲- المغنی، پنجم، ۱۶۶.

۳- باقلانی، کتاب التمهید، ویرایش ر. مکارتی (بیروت: کتابخانهٔ شرقی، ۱۹۵۷)، ص ۲۲۷.

R. McCarthy (Beirut: Librairie Orientale).

لغت و زبان با شیء ارتباط مستقیم دارد[1]. صفات خدا به صورت الاهی در قرآن غیرمخلوق آمده است. قرآن مستقیماً دربارهٔ خدا سخن می‌گوید، و آنچه قرآن از خدا می‌گوید باید به طریقی در خدا بوده باشد.

از سوی دیگر، عبدالجبّار می‌گوید که کلمات بنابر قرارداد دارای معنی هستند[2]، و اینکه زبان توسّط آفریدگان اختراع شده است. ارتباط طبیعی و مستقیم میان نام و چیز نامیده شده یا میان اسم و مُسَمّی وجود ندارد. ارتباط آنها نتیجهٔ قصد کسی است که نامگذاری کرده است[3]. مفید نیز صریحاً منکر ارتباط مستقیمی است که ابن‌الباقلّانی دربارهٔ آن تأکید کرده است. گفتهٔ مفید چنین است:

«من می‌گویم که اسم غیر از مسمّی است، همان‌گونه که پیشتر بیان کردم که صفت در حقیقت جز موصوف است.
این مذهبی است که شیعه و معتزله در آن شریکند، و عامّه [یعنی اهل تسنّن] و مُجَبِّرهٔ معتقد به تشبیه با ایشان مخالفند»[4].

بدین ترتیب معلوم می‌شود که هم شیخ مفید و هم معتزله واقعیگری سادهٔ نظریّهٔ اشعری را دربارهٔ توصیف صفات رد کرده‌اند.

باوجود این، در آنجا که سخن از آن به میان می‌آید که صفت واقعاً به چه چیز ـ در ذهن یا در شیء ـ اشاره می‌کند، اختلافی میان شیخ مفید و عبدالجبّار مشاهده می‌شود. مفید می‌گوید:

«من می‌گویم که وصف کردن باری‌تعالی به اینکه زنده و توانا و دانا است، معانی معقولی را می‌رساند که نه ذات است و نه چیزهایی که به ذات قوام دارند

۱ـ رجوع کنید به آلار، ص ۳۰۴.
۲ـ المغنی، پنجم، ۱۶۰.
۳ـ همان جا.
۴ـ اوائل، ص ۹۸-۹۷.

واعتقاد همهٔ اصحاب صفات چنان است ، ونه احوال مختلف عارض شوندهٔ بر ذات است که ابوهاشم جُبّائی را اعتقاد چنان است و دراین اعتقاد مخالف با همهٔ موحّدان است . و مقصود من از « معنی » آن چیزی است که در گفت و شنید مفهوم می‌شود نه خود چیزهای موجود.

واین مذهب همهٔ موحّدان است و مُشَبِّهَه وابوهاشم ـ چنانکه دیدیم ـ باآن مخالفند»[۱] .

سؤالی که پیش می‌آید این‌است : چگونه خدا شایستهٔ صفاتی است که به‌او داده شده ؟ عبدالجبّار تاریخ این سؤال را چنین خلاصه کرده است :

«سخن در استحقاق خدای‌تعالی برای این صفات. واصل در آن این است که این مسئله میان اهل قبله مورد اختلاف است : به اعتقاد شیخ ما ابوعلی ، خدای تعالی شایستهٔ این چهار صفت قادر و عالم و حیّ و موجود بودن بنا بر ذات خویش است (یستحقّها لذاته) .

و به‌اعتقاد شیخ ما ابوهاشم شایستگی خدا از جهت چیزی است که در ذات خود بر آن‌است (یستحقّها لما هو علیه فی ذاته) .

و ابوالهُذَیل گفته است : «خدا داناست به‌علمی که عین اواست» ، ومقصود وی همان است که شیخ ابوعلی گفته ، چیزی که هست عبارت را خلاصه نکرده است . آیا نمی‌بینی که آن کس که می‌گوید «خدای تعالی عالِمِ علمی است» ، نمی‌گوید «این علم عین ذات او تعالی است» .

واما ازدیدگاه سلیمان بن جَریر وکسان دیگری جز او ازصفاتیّه ، خدای‌تعالی به‌معانیی مستحقّ این صفات است که به وجود یا عدم و به‌حدوث یا قِدَم توصیف نمی‌شوند.

۱ـ اوائل ، ص۲۳ـ۲۲.

و به‌اعتقاد هِشام بن حَکَم خدا عالم به‌علمی است که در زمان پدید می‌آید یعنی مُحدَث است.
و به‌اعتقاد کُلّابیّه، خدای تعالی به‌سبب معانی ازلی شایستهٔ این صفات است و مقصود وی از ازلی قدیم است، ولی چون دیده است که مسلمانان در این امر اتّفاق کلمه دارند که همراه با خدای تعالی قدیم دیگری نیست، جرأت نکرده است کلمهٔ قدیم را به کار برد.
سپس اشعری پیداشد، و به‌سبب وقاحت و بی‌پروایی نسبت به‌اسلام و مسلمانان به‌صورت مطلق گفت که خدای تعالی به سبب معانی قدیم مستحق این صفات است»[1].

عبارتی که با آن مذهب ابوهاشم بیان شده، یعنی لما هو علیه فی ذاته، اشاره است به‌نظریّهٔ احوال. در نظر ابوعلی، صفات خدا به‌معنی ذات او است.

عبدالجبّار گفتار خود را ادامه می‌دهد و می‌خواهد ثابت کند که نظر ابوعلی آن است که خدا به ذات خود عالم است:

«و بیان دلیل در آنچه گفتیم بدین صورت است: اگر خدای تعالی به‌علمی عالم باشد، از دو حال خارج نیست: یا آن علم معلوم است، یا معلوم نیست. اگر معلوم نباشد، اثبات آن جایز نیست، چه اثبات چیزی که دانسته نیست در را به‌روی همهٔ چیزهای [بیهوده] باز می‌کند. و اگر معلوم باشد، یا قدیم

۱- شرح، ص ۱۸۳-۱۸۲. اشعری، مقالات، ص ۴۸۵، می‌گوید: «سلیمان بن جریر گفت: علم خدا سبحانه نه او است و نه جز او. وجه او او است. علم او یک چیز است و قدرت او یک چیز و من نمی‌گویم که صفات او اشیاء است». و اگر کسی «معنی» را یک چیز بداند و بگوید که این چیزها خود قابل توصیف نیستند، این گفته با گزارش عبدالجبار سازگار می‌شود.
ولی شاید سلیمان در اینجا با هشام بن حکم اشتباه شده است که به‌صراحت گفته بود که صفات را نمی‌توان توصیف کرد. رجوع کنید به مقالات، ص ۳۷.

است و یا مُحدَث. و همهٔ این اقسام باطل است، پس چیزی جز آن باقی نمی‌ماند که، چنانکه گفتیم، خدا به‌ذات خویش عالم باشد»[۱].

در اینجا عبدالجبّار بیشتر به‌آن تمایل دارد که ازآموزهٔ ابوعلی بیش از آموزهٔ ابوهاشم تقویت کند. ولی این امر سبب پیدا شدن اعتراضی از دیدگاه اصحاب صفات می‌شود:

«پس اگر گفته شود: «شما منکر آن نشدید که این‌معانی صفات‌است، وصفات به‌وجود وعدم، و به‌حدوث و قِدَم توصیف نمی‌شود» درجواب می‌گوییم: «در این گفته چند تناقض آشکار دیده می‌شود: اوّل اینکه آنها را معانی نام گذاردید و نام علم وقدرت وحیات به‌آنها دادید؛ دوم‌اینکه آنهارا به‌وصف صفات توصیف کردید؛ و سوم اینکه آنها را به «توصیف نمی‌شود» وصف کردید، و ازاین‌جهت در سخن خودگرفتار تناقض شدید»[۲].

جواب عبدالجبّار در اینجا حملهٔ ساده‌ای به دیدگاه اصحاب صفات است. ولی اعتراض‌کننده با ردّی به‌جواب عبدالجبّار بازمی‌گردد حاکی از آنکه عبدالجبّار باید به‌اصلاحاتی‌که ابوهاشم درآموزهٔ پدر خود وارد کرده بود، یعنی به‌نظریّهٔ «احوال» وفادار بماند. معترض چنین‌گفته است:

«این‌معانی در نزد ما همچون‌احوال [درنسخه اصول بوده وبه‌احوال اصلاح شد] در نزد شماست. پس‌همان‌گونه‌که چنین تقسیمی [یعنی معلوم وغیرمعلوم و موجود و معدوم] در نزد شما نیست، در نزد ما دراین معانی نیز نیست»[۳].

اکنون بر عبدالجبّار است که اختلاف میان نظام ابوهاشم را با نظامی که وی

۱- شرح، ص ۱۸۳.

۲- همان منبع، ص ۱۸۴.

۳- همان جا.

به سلیمان بن جریر نسبت داده ، نشان دهد . گفتهٔ وی چنین است :

«این معانی در نزد شما معلوم است ، پس تقسیم کردن آنها همچون تقسیم کردن معلومها درست است ، ولی « احوال » چنین نیست ، چه آنها در نزد ما به‌خودی خود دانسته‌نیست . و تنها ذات مشتمل بر آنها دانسته‌است ، و بنابراین میان آن‌دو تفاوت است .

و آنچه دلیل بر آن است که احوال دانسته نیست این است : اگر دانسته و معلوم باشد ، از جز خود با احوالی دیگر تمایز پیدا می‌کند ، و سخن در بارهٔ این احوال چنان است که در بارهٔ احوال پیشین ، که بدین ترتیب سلسلهٔ احوال تا بی‌نهایت امتداد پیدا می‌کند و این محال است . و اگر مقصود شما از « معانی » همان چیزی است که ما از « احوال » درنظر داریم ، پس آفرین بر این توافق ! »[1] .

معنای آموزهٔ ابوعلی ظاهراً باید چنین باشد : وی می‌خواست از هرگونه زبان و لغت پرهیز کند که هدف آن ظاهراً جنبهٔ شیئیّت بخشیدن به چیزی در خدا باشد که این صفات به‌آن نسبت داده می‌شود . بنا بر این تنها این کافی نیست که ، چنانکه سلیمان گفته است ، معتقد به‌آن باشیم که علم معنایی در خدا است ، حتّی با درنظر گرفتن این محدودیّت که این معانی صفاتی از خود ندارند که بنابر آن بتوان آنها را موجود یا معدوم و قدیم یا محدث خواند . به‌اعتقاد ابوعلی ، مجاز شمردن این معانی درخدا به‌یگانگی کامل او آسیب می‌رساند . بنابراین بهتر آن است که بگوییم خدا به‌ذات خود می‌داند ، و به‌ذات خود زنده و توانا است .

تغییر و تحوّلی که پسرش ابوهاشم به‌این آموزه داد ، محتملاً برای پاسخگویی به‌این اعتراض بود که اگر خدا به‌خود عالم و قادر باشد ، آنگاه لازم می‌آید که صفت «عالم»

۱- همان جا.

همان معنی را داشته باشد که صفت «قادر»، چه این هردو تنها به‌ذات الاهی بازمی‌گردد. چگونه باید صفاتی را که به‌خدا داده شده‌است تشخیص داد؟ جواب ابوهاشم آن نیست که منکر علم خدا به‌وسیلهٔ خود او شود. بلکه این سخن را تلطیف می‌کند و می‌گوید که باآنچه در ذات خود آن است عالم است. به‌عبارت دیگر صفت «عالِم» ما: چون درمورد خداگفته شود، به‌معنی وجود علمی درخدا نیست، بلکه معرّف خدا درحال دانستن است؛ «قادر» که به‌خداگفته شود اشاره به قدرتی در خدا نیست، بلکه اشاره است به‌خدا در حال قدرت داشتن، و قس علی‌هذا. به اعتقاد ابوهاشم، ممکن است گفته شود که خدا به‌وسیلهٔ ذات خود دانا است، یا اینکه به‌جهت چیزی (حالی) که در آن است به‌ذات خود دانا است. صفت معرّفِ علمی در خدا نیست، بلکه خدا را همچون عالم معرّفی می‌کند. حالتی از علم را درخدا معرّفی نمی‌کند. بلکه معرّفِ خدا در حالتی از علم است.

نظرمفید دربارهٔ صفات طرد نکته سنجی وتلطیف ابوهاشم و بازگشت به‌وضع قدیمتر جُبّائی است که بلخی نیز از آن پیروی می‌کرد[۱]. سخن مفید چنین است:

«من می‌گویم که خدا به‌خود زنده است (حیّ لنفسه)، نه به سبب زندگی؛ و به‌خود توانا است و به خود دانا است، نه به یک معنی، چنانکه مشبّهه از اصحاب صفات بدان معتقدند، و نه با احوال بدعت شده‌ای که ابوهاشم جُبّائی آن‌را پدیدآورد و به‌همین جهت خودرا از دیگر اهل‌توحید جداکرد و سبب پیدا شدن گفتاری زشتتر ازگفتار اهل صفات شد.

این مذهب همهٔ امامیّه ومعتزله است جز کسانی که نام بردیم، و بیشتر مُرجِئه وجمهور زیدیّه و گروهی‌از اصحاب حدیث وخوارج [دراصل اصحاب‌الحدیث و الحکمة بود که درآن و الحکمة را به و المُحَـکِّـمَة اصلاح کردیم][۲]».

۱ـ م. هورتن، مسئلهٔ فلسفی پژوهش کلامی دراسلام، ص ۱۲٤، درضمن شرح ابن المرتضی.
۲ـ اوائل، ص ۱۸.

مفید «حال» را به معنی شیئیّت یافته تلقّی می‌کند، در صورتی که ابوهاشم این اصطلاح را برای فرار از تصوّر هرگونه جنبهٔ هیولانی و مادّی در ذات‌خدا وضع کرده بود. مفید در الفصول المختارة گفته که سه چیز غیر قابل تعقّل است: یکی «اتّحاد» (اُقنومی) مسیحیان. دیگر «کسب» پیروان نجّار. و سوم «احوال» مکتب ابوهاشم. مفید می‌گوید که کلمهٔ «حال» توسّط ابوهاشم به‌معنایی به‌کار رفت که بامعنای‌متعارفی آن تفاوت داشت. و سپس مفید در ادامهٔ بحث چنین می‌گوید:

«مایهٔ شگفتی است که آن کس که بااعتقاد به‌تشبیه نبرد می‌کند ـ حاکی از اینکه خدا علمی دارد که باآن عالم است و قدرتی که با آن قادر ـ و هر کس را که دارای چنین عقیده‌ای باشد مشرك می‌خواند. خود مدّعی آن شود که خدا دارای یک «حال» است که به‌وسیلهٔ آن عالم‌است و به‌وسیلهٔ آن باکسی که عالم نیست تفاوت دارد؛ و «حالی» دارد که به‌آن قادر است و به‌آن باکسی که قدرت ندارد تفاوت پیدا می‌کند؛ و همچنین است برای «حیّ» و «سمیع» و «بصیر». و با این همه مدّعی آن باشد که معتقد به یگانگی خدا است! چگونه است که از تناقض‌گوئی خود خبر ندارد؟»[1].

مفید نمی‌خواهد تصدیق کند که اختلافی میان‌احوال‌ابوهاشم و معانیی که دیگران وضع کرده‌اند وجود دارد. سپس به‌بیان دلیل نظریّه می‌پردازد:

«معتقد به‌این نظر ادّعا می‌کند که این احوال گونه‌گونند، و اگر گوناگونی آنها نبود. صفات بایکدیگر تفاوتی‌پیدا نمی‌کردند و معانی معقول متباین‌نمی‌داشتند. و اگر از او بپرسید که «آیا این احوال خدا است یا جز خدا؟»، جواب خواهد داد که «من نمی‌دانم که او هستند یا جز او، چه گفتن هریک از این‌دو غیر ممکن است». با این همه معتزله و مجبّره را در نظری که ابراز می‌دارند و

۱ ـ الفصول، ص ۸۰ ـ ۲۷۹.

می‌گویند صفات خدا نه خدا است نه جز خدا. متّهم به‌نادانی می‌کند و آنان‌را دیوانه و یاوه‌گو می‌خواند»[1].

شیخ مفید برای وضع‌شدن احوال توسّط ابوهاشم دلیلی آورده است: گوناگونی معانی صفات. وی جواب ابوهاشم را به مسئله، بدون آوردن پاسخی ازخود رد می‌کند.

مفید درادامهٔ حمله‌کردن به‌نظریّهٔ احوال ازدیدگاه‌خود که جنبهٔ شیئیّت‌بخشیدن به‌آنها است. چنین می‌گوید:

«سپس، وی آنها‌را اشیاء نمی‌نامد. تضادّ وعدم انسجام این‌مطالب از توجّه هرکس که با استدلال و جدل آشنایی داشته باشد، پوشیده نمی‌ماند. گمان می‌کنم که آنچه وی را بر آن داشته است تا باآنچه متکلّمان به‌اثبات رسانیده و بر آن توافق کرده‌اند [به جای «من» باید «هو» خوانده شود] به‌معارضه برخیزد، این واقعیّت است که یک شیء باید یا موجود باشد یا معدوم. به همین جهت وی ازآن بیزار بودکه حکم به شیء بودن یک حال کند. چه درآن‌صورت بایستی یاموجود باشد یامعدوم. اگر موجود بود. بنابراصول‌او و اصول ما، لزوماً می‌بایستی یا قدیم باشد یا محدث. ولی نمی‌تواند آن‌را قدیم بنامد. چه در این صورت از اعتقاد به وحدت خدا انحراف حاصل کرده و خود را در وضعی بدتر از وضع اصحاب صفات قرار داده است. و نیز نمی‌تواند آن را محدث بخواند، چه می‌داندکه اگر چنین‌کند. یگانهٔ قدیم پیوسته مستحقّ صفات خواهد بود. واین با تناقض همراه است. واگرآن‌را شیء معدوم بخواند، خود را در معرض تناقضی قرار داده است همچون آن تناقض‌که پیشتر بدان اشاره‌کردیم. بنابراین وی منکرآن‌است‌که حال یک شیء باشد»[2].

۱ـ همان منبع، ص ۲۸۰.

۲ـ همان منبع، ص ۲۸۱.

پس صفات، بنابر اعتقاد خود مفید، به چه چیز ارجاع و اشاره می‌کند؟ وی گفته بود که یک صفت اطّلاعی در بارهٔ یک اندیشهٔ مخصوص به‌شیء توصیف شده می‌دهد[1]. ولی این را نیز رد کرده بود که به‌اندیشه‌ای در خدا معتقد باشد. علاوه براین گفته است: «غرض من از اندیشه چیزی است که در سخن گفتن مفهوم می‌شود، نه خود چیزهای موجود»[2]. بدین ترتیب مفید خود را از لحاظ صفات خدا از پیروان مذهب تصوّریگری[3] می‌داند. چه اگر، چنانکه وی می‌گوید، آنچه صفات بدان معنی است یک اندیشه است، و آن اندیشه نه در شیئی که از آن سخن گفته می‌شود، که ذات خدااست بلکه در ذهن شخص سخنگو وجود دارد. همهٔ اندیشه‌ها به ذات خدا و تنها به ذات او اشاره دارد. هراختلافی میان آنها ذهنی محض واز شخص گوینده است وتضمینی ازجانب شیئی که دربارهٔ آن سخن گفته شده ندارد. ابوهاشم برای فرار ازهمین دشواری نظریّهٔ احوال خودرا تأسیس کرد. نظریّهٔ احوال می‌توانست پاسخ موفّقیّت آمیزی به‌دشواری بوده باشد یا نبوده باشد. ولی مفید این نظریّه را بدون پیشنهاد کردن نظریّهٔ دیگری از طرف خود رد کرده است.

علاوه بر مسئلهٔ اختلاف داشتن صفات بایکدیگر در میان خود، مسئلهٔ تفاوت داشتن صفت واحد برحسب آنکه به‌خالق نسبت داده شود یا به‌مخلوق، نیز وجود داشت. این مسئله با نظریّه‌ای که ابوعلی وضع کرد، آسانتر از مسئلهٔ نخستین گشوده شد. هریک ازما به‌وسیلهٔ علمی درخود «عالم» است که سبب دانابودن او است، درصورتی که خدا به‌ذات خود «عالم» است. یا به‌گفتهٔ مفید، به‌خود عالم است.

۱- رجوع شود به پیش از این ص ۸۴-۸۳.

۲- همان جا.

۳- تصوریگری(Conceptualism)، آموزه‌ای حدوسط میان اسمیگری(Nominalism) و واقعیگری (Realism)، که درآن کلیات یا خصوصیات مجرد، نه نام تنها هستند و نه واقعیت مستقل دارند، بلکه تنها همچون اندیشه‌هایی در ذهن یا خصوصیاتی تجسم یافتهٔ در اشیاء جزئی موجودند [مترجم].

صفات ذات و صفات افعال

معتزله عموماً میان صفات ذاتی خدا که به‌صورت ازلی دربارهٔ او صدق می‌کند، و صفات افعالی که به‌معنی فعل و عمل او در زمان است، تمایز قائل بودند. این صفات گاه محمول خدا واقع می‌شوند و گاه نه. هدف از این تمایز تأکید تغییر ناپذیری خدا و فعل محدث و زمانی او در این جهان بوده است.

مفید از سه‌صفت نام می‌برد که به‌صورت‌ازلی دربارهٔ خدا صدق می‌کند و متضادّ آنها هرگز محمول خدا واقع نمی‌شود. اینها از صفات افعالی او متمایزند. وی می‌گوید:

«صفات خدای تعالی بر دو گونه است: یکی منسوب به‌ذات است که آن را صفات ذات می‌گویند، دومی منسوب به افعال است و صفات افعال نامیده می‌شود.

معنی اصطلاح «صفات الذّات» ما این است که ذات شایستهٔ معنای این صفات است - و نه معنائی جز اینها - به‌شایستگی و استحقاقی ضروری. ومعنی «صفات الافعال» آن است که این صفات به وجود فعل تحقّق پیدا می‌کند و پیش‌از وجود فعل چنین نیست.

صفات‌ذات خدای‌تعالی‌توصیف کردن‌او است‌به‌اینکه زنده و توانا و دانااست. آیا نمی‌بینی که او پیوسته شایستهٔ این صفات بوده و خواهد بود. و توصیف کردن‌خدای‌تعالی‌به‌صفات‌افعال همچون‌این‌گفتهٔ‌ماست که‌خدا روزی‌دهنده و زندگی بخش و میراننده و آغاز کننده و بازگرداننده است. آیا نمی‌بینی که پیش از آنکه آفریدگان را بیافریند، درست نیست که او را خالق توصیف کنیم، و پیش از زنده کردنش مردگان را نمی‌توان اورا زنده کننده خواند. و چنین است سخن در هرچه برشمردیم.

وفرق میان صفات ذات وصفات افعال آن‌است که درصفات ذات نمی‌توان

صاحب آنها را به‌ضدّ آنها توصیف کرد و نه اورا ازداشتن خودآن صفات خالی شمرد . در صورتی‌که در صفات افعال وصف‌کردن کسانی‌که شایستهٔ آنها هستند به‌ضدّ آنها یا تهی بودن‌آنها ازخودآن صفات درست‌است . آیا نمی‌بینی‌که خدارا نمی‌توان بدان وصف‌کردکه میرنده وناتوان ونادان است ؛ و نیز وصف‌کردن او به‌اینکه از زنده و دانا وتوانا بودن بیرون‌است درست نیست ؟ ولی او را می‌توان بدین‌گونه وصف‌کردکه امروز آفریننده و روزی دهندهٔ به زید ومیرانندهٔ عمرو وآغازکنندهٔ فلان‌چیز خاص یابازگردانندهٔ آن به‌زندگی نیست . واوراعزّوجلّ می‌توان بدان‌وصف‌کردکه روزی‌دهنده وبازدارنده و زنده‌کننده ومیراننده وآغازکننده وبازگرداننده و هستی‌بخش و نابودکننده است »[1] .

عبدالجبّار معمولاً از چهار صفت اصلی نام می‌برد : خدا قادر و دانا و زنده و موجود[2] است . به گفتهٔ وی . با آن‌که لفظ موجود به همین صورت برای خداکه در قرآن نیامده ، خدا به‌صورت کائن وثابت‌آمده‌که به‌همان معنی موجوداست[3]. صفات دیگر ، همچون «ازلی» ، نیز ازصفات اصلی هستند[4] .

خدا به عنوان عالِم

مفیدگفته است‌که خدا از همهٔ حوادث آینده و ممکن آگاه است ، چه آنهاکه اتّفاق خواهد افتاد و چه آنهاکه چنین نخواهد شد . به‌گفتهٔ وی ، هِشام بن الحَکَم به‌خطا توسط معتزله به‌انکار این مطلب متَّهَم شده‌بود[5] .

۱- تصحیح ، ص ۱۱-۱۰ .

۲- مثلاً رجوع کنید به شرح ، ص ۱۸۲ ، ۱۹۶ .

۳- المغنی ، پنجم ، ۲۳۲ .

۴- همان منبع ، ص ۲۳۳ .

۵- اوائل ، ص ۲۲-۲۱ : « من می‌گویم که خدا از هرچیزکه پیش خواهدآمد ،

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

عبدالجبّار تعریف دقیقی از « علم » به وسیلهٔ نتایج ممکن آن آورده است. وی می‌گوید که نامیدن کسی به نام « دانا » بدان معنی است که وی شایستهٔ به‌وجود آوردن کارهای هدفدار و محکم است، بدان شرط که قدرت عمل کردن داشته باشد. عبدالجبّار گفته است که این شرط بدان جهت است که امکان دارد یکی از ما قابلیّت آن‌را نداشته باشد که آنچه را می‌داند عمل کند [1]. به عبارت دیگر، اگر در بارهٔ علم عامل خاصّی تردید دارید، از محکم بودن افعال او سراغ بگیرید. چون کلمهٔ «عالم» یا «دانا» محمول

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

قبل از آنکه پیش بیاید، آگاه است، وهیچ حادثه‌ای نیست که پیش از حدوث از آن با خبر نباشد. هیچ دانسته یا قابل دانسته شدنی نیست که خدا به حقیقت آن عالم نباشد».

«دلایل عقلی و کتاب آسمان واخبار متواتر از آل رسول (ص) همه براین دلالت دارد، و این مذهب همهٔ امامیه است».

«و ما از آنچه معتزله درمخالفت هشام بن حکم با این مذهب گفته‌اند چیزی نمی‌دانیم. به‌گمان ما این سخن را بر ضد او ساخته‌اند، و از این طریق گروهی از شیعیان به غلط در این اظهار نظر از معتزله تقلید کرده‌اند. از وی نوشته‌ای یا گزارش قابل اعتمادی در این خصوص در دست نیست. سخن او دربارهٔ اصول امامت و مسائل امتحان و آزمایش دلالت بر ضد چیزی دارد که دشمنان به او نسبت داده‌اند.

«و در این خصوص همه منتسبین به توحید با نظر ما موافقند، جز جهم بن صفوان از مجبره و هشام بن عمرو فوطی از معتزله که چنان می‌پنداشتند که علم به معدوم تعلق نمی‌گیرد و تنها بر موجود قرار می‌گیرد، و اینکه اگر خدای تعالی از چیزها پیش از وقوع آنها آگاهی داشت، امتحان کردن و آزمودن از جانب او کار درستی نمی‌بود».

برای اعتقاد فوطی رجوع کنید به مقالات، ص ۱۵۸. درمورد جهم به همان کتاب، ص ۹۵-۴۹٤ رجوع شود. برای گزارشی در باره اعتقاد هشام بن حکم نیز همان کتاب، ص ٤۹٤، و الخیاط، ص ۹۰-۱۰۸، ۱۱۵ را ببینید.

۱- المغنی، پنجم، ۲۱۹.

خدا واقع شود. بدین معنی است «که او دارای حالت خاصّی است که در نتیجهٔ آن افعال محکم از او صادر می‌شود[۱]».

بنابراین در نظر عبدالجبّار علم با قابلیّت برای طرح نقشه و برنامه پیوستگی دارد. دلیل طرح این مطلب در عنوان بعد هنگام بحث از ادراك خواهد آمد. خواهیم دید که درصورتی که مفید ادراك را با علم مربوط می‌سازد، عبدالجبّار چنین نمی‌کند. در نظر عبدالجبّار، ادراك با حیات پیوستگی دارد.

شنوا و بینا

مفید سمیع (شنوا) و بصیر (بینا) بودن خدا را که در قرآن آمده می‌پذیرد. ولی ملاك این پذیرش برای وی وحی است نه عقل. در خدا معنائی جز این ندارد که او می‌داند. مفید می‌گوید:

«گفتار در وصف باری‌تعالی به اینکه سمیع و بصیر ورائی (نگرنده) و مُدرِك است. من می‌گویم که شایستگی «قدیم» به این صفات همه از جهت سمع (وحی) است نه قیاس و استدلال عقلی. و معنی در همهٔ اینها تنها علم است نه چیزی بیشتر. آنچه در این تعبیرات علاوه بر علم می‌فهمیم، احساس است. و آن در حقّ «قدیم» غیر ممکن است. ولفظ «مُدرِك» که خدای تعالی بدان وصف شود، بدین معنی است که هیچ چیز از او پوشیده و پنهان نیست. و روا نیست که از ادراك در مورد خدا ادراك با چشم و حواسّ دیگر فهمیده شود که چنانکه گفتیم احساس است [و بر خدا روا نیست].

از متکلّمان شیعه کسی را نمی‌شناسم که با این نظر مخالف باشد، و آن مذهب معتزله بغداد و گروهی از مُرجِئه و عدّه‌ای از زیدیّه است. و مُشبّهه و

۱- همان جا

همانندان ایشان از اصحاب صفات و معتزلهٔ بصری با این نظرات مخالفند»[1].
عبدالقاهر بغدادی این آموزه را به ابوالقاسم باخی نسبت داده وگفته که وی از نَظّام پیروی می‌کرده است که بنا به اعتقاد وی خدا به معنای حرفی کلمهٔ دیدن هیچ چیز را نمی‌بیند. عبدالقاهر در دنبالهٔ سخن خود چنین آورده است:

«معتزلهٔ بصره و اصحاب ما می‌گویند که خدا سخن و اصوات را به‌حقیقت می‌شنود نه بدان معنی که عالم به آن است. ولی کعبی و معتزلیان بَغداد بر آنند که خدا چیزی را به معنی ادراك موسوم به شنیدن نمی‌شنود، و وصف سمیع و بصیر را بدین‌معنی تأویل کرده‌اند که برشنیدنیهایی که دیگران می‌شنوند و بر دیدنیهایی که دیگران می‌بینند عالم و آگاه است[2]».

ولی چنانکه عبدالجبّار وضع بصریان را بیان کرده، این وضع به‌آن اندازه که عبدالقاهر درنظر داشته، به‌وضع اشعریان نزدیک نیست. عدم توافق دراین است که آیا «ادراك» در حقیقت یک صفت جداگ‌انه است یا چنین نیست. عبدالجبّار شنیدن و دیدن را به‌ادراك بازمی‌گرداند که آن را از زنده بودن مشتق می‌کند. گفتهٔ وی چنین است:

«بدان که خدا [به‌حق] سمیع و بصیر وصف شده است. این بدان معنی‌است که وی درحالتی‌است که خصوصیّت دریافت شنیدنی و دیدنی را، درصورتی که وجود داشته باشد، به‌او می‌دهد. پیش از این بیان کردیم که این حال تنها به زنده‌بودن او بازمی‌گردد، و شنوا بودن به‌عنوان صفتی بیشتر و برتر از آن بدین نام خوانده نمی‌شود[3]».

۱- اوائل، ص ۲۱ - ۲۰.

۲- عبدالقاهربن طاهر البغدادی، الفرق بین‌الفرق، ویرایش محمدالکوثری (قاهره: الثقافةالاسلامیة، ۱۹۴۸) ص ۱۰۹. عبدالجبار نیز به‌انکار بغدادیان نسبت به‌ادراك خدا، درالمغنی، اول، ۱۳۸، اشاره کرده است.

۳- المغنی، پنجم ۱۰ ۲۴۱.

بنابراین نظر عبدالجبّار تنها آن نیست که «مُدرِك» را معادل «حَیّ» بداند ، چه خدا در آن هنگام نیز که در معرض دریافت کردن نیست زنده است . در فصل پیش از فصلی که ذکر آن گذشت . چنین تمایزی را از لحاظ یك انسان زنده قائل شده است . به‌گفتهٔ وی :

«توصیف ما از انسان زنده به‌عنوان «حس کننده» و «دریافت کننده» همان نیست که بگوییم او «زنده» است . زنده بودن تنها بدین معنی است که این معنی [یعنی مدرك بودن و حسّاس بودن] برای‌او ممکن است .
ولی این درست است که بعضی از متکلّمان ـ نه کسانی که اهل‌لغت هستند ـ ، انسان زنده را به عنوان مُدرك توصیف می‌کنند . اگر مقصودشان از مدرك کسی‌است که می‌تواند ادراك کند ، این‌گونه وصف کردن درست‌است . و اگر مقصودشان چیزی است که معنی آشکار این کلمه مستلزم آن است ، پیش از این توضیح دادیم که خدارا نمی‌توان همچون کسی که احساس می‌کند توصیف کرد ، و بنابراین تکیه کردن به آن همچون تعریفی از «زنده» صحیح‌نیست»[1] .

عبدالجبّار پس‌از آن می‌گوید که «زنده» به‌معنی امکان مدرك بودن است نه فعلیّت آن .

واما برای توضیح معنی «زنده» ، عبدالجبّار این را می‌پذیرد که بهترین کاری که می‌تواند بکند آن است که امکاناتی را که در پی این صفت می‌آید نام ببرد ، چه کلمهٔ «زنده» خود واضحتر از هر تعریفی است که از آن بشود[2] .

نتیجهٔ دیگری از ارتباط تصوّری عبدالجبّار میان ادراك و زندگی به جای میان ادراك و علم ، درفصل‌پس‌از آن می‌آید . در آنجا دیده می‌شود که ، بنابرنظریّهٔ عبدالجبّار ، یك آفریدهٔ زنده ، درصورتی که تنها حواسّ آن نظم شایسته داشته و در حضور شیئی

۱ـ همان‌کتاب ، ۲۳۱ .

۲ـ همان منبع ، ص ۲۰-۲۱۹ .

قابل ادراك قرار گرفته باشد، بالضروره آن چیز را ادراك می کند. واما خدا، که به خود زنده است نه به زندگی، برای ادراك و دریافت به آلات احساس و دریافت نیازی ندارد.

در نظر عبدالجبّار خدا زنده است و بنابراین اشیاء قابل ادراك را در صورتی که وجود داشته باشند ادراك می کند. از دیدگاه شیخ مفید، گفتن اینکه خدا مدرك است، بدین معنی است که نسبت به چیزهای قابل ادراك «عالم» است. برای عبدالجبّار، «علم» همراه با تدبیر و برنامه ریزی و وابستهٔ به آن است، نه همراه با ادراك.

اراده

اختلاف سخن دربارهٔ «اراده» بدان صورت که دربارهٔ خدا از آن بحث می شد، بیشتر بود. نظر مجبّره آن بود که ارادهٔ خدا قدیم است. پیروان نجّار می گفتند که ارادهٔ خدا از ذات او است، و اشعریان بر آن بودند که خدا مرید به اراده ای قدیم است [1]. معتزله عموماً می گفتند که اراده صفتی از فعل است نه از ذات، ولی در اینکه چه گونه فعلی است اختلاف داشتند [2]. اغلب بغدادیان و همراه با ایشان شیخ مفید، ارادهٔ خدا را به فعل یا به امر او ارجاع می کردند. گفتهٔ مفید چنین است:

«من می گویم که خدا از جهت سَمع (وحی) و پیروی از قرآن و تسلیم به چیزهایی که در آن آمده مرید است، و این را به استدلال عقلی واجب نمی دانم.
من می گویم که ارادهٔ خدای تعالی برای افعالش خود آن افعال است، و اراده اش برای افعال آفریدگانش، فرمان دادن او به این افعال است. و از امامان راهنما از آل محمّد (ص) اخباری در این باره رسیده است. این مذهب جمهور معتزلهٔ بغدادی و بالخاصّه ابوالقاسم بلخی و نیز مذهب گروهی از مُرجئه

۱- این گزارش از عبدالجبار، شرح، ص ۴۴۰ است.

۲- این گزارش از المغنی، ششم، بخش دوم، ۳، ۲ است. در اینجا عبدالجبار نیز بشر بن المعتمر را استثنا می کند که بنا بر نظر وی اراده صفتی هم از ذات است و هم از فعل.

است. معتزله بصره با آن مخالفند و در این مخالفت مشبّهه و اصحاب صفات با ایشان شریکند»[۱].

از سوی دیگر، عبدالجبّار بر آن است که خدا به همان معنی مرید است که یکی از ما چنین است. وی، در درجهٔ اول، با کوششهایی مخالف است که برای یکی دانستن ارادهٔ خدا با صفات قدیمی علم و قدرت او به کار می‌رود. عبدالجبّار گفته است:

«هنگامی که می‌گوییم خدا مرید است، منظورما آن نیست که وی دانا یا توانا است. چه ممکن است گاه چیزی را اراده کند که قادر بر آن نباشد، یا گاه برچیزی توانا باشد که مرید و خواهان آن نیست. و نیز چنین است در علم. مراد ما آن است که اراده درخدا به همان‌گونه حاصل می‌شود که در یکی ازما در آن هنگام که مرید هستیم حاصل می‌شود»[۲].

عبدالجبّار توضیح نمی‌دهد که چگونه ممکن است خدا چیزی را اراده کند که توانای برانجام دادن آن نباشد. این جمله بدون شک لغزش قلمی است: خواه از خود او، یا از مانَکدیم، یا از استنساخ‌کننده‌ای دیگر[۳]. به هر صورت، واضح است که عبدالجبّار مخالف آن است که مرید بودن را به علم یا به قدرت بازگرداند.

کسانی که چنین می‌کردند مجبّره بودند که، برای تمسّک به نظر خود در اینکه خدا هرچه را که پیش آید و اتّفاق افتد اراده می‌کند، ارادهٔ خدا را همدامنهٔ با علم او می‌دانستند وعلاوه براین میان آن با تصویب وموافقت خدا تمایز قائل بودند. پس خدا

۱ـ اوائل، ص ۱۹.

۲ـ شرح، ص ۴۳۴.

۳ـ هنگام بحث در همین موضوع در المغنی، ششم، بخش دوم، ۱۸۸، عبدالجبار می‌گوید که خدا قادر است بسیار کارهارا انجام دهد که خواستار آنها نیست، و یک انسان ممکن است چیزهایی را بخواهد که بر روی آنها هیچ قدرتی ندارد.

همه چیز را که اتّفاق بیفتد اراده می کند، ولی تنها آنچه را خوب است تصویب می کند[1].

عبدالجبّار در ادامهٔ سخن خود از کسانی سخن می گوید که با نظر وی در خصوص اینکه خدا به معنی حرفی کلمه مرید است مخالفند:

«در این خصوص ابوالقاسم بلخی و نَظّام با ما مخالفند. آنان گفته‌اند: «هنگامی که می گوییم خدا فعل خود را اراده می کند، مقصود ما این است که فعل را بر سبیل سهو و غفلت انجام نمی‌دهد، و هنگامی که می گوییم فعلِ غیر از خود را اراده می کند، منظور ما این است که به آن کار فرمان می‌دهد و خلاف آن را نهی می کند». پس البته معنی این صفت را در قدیم تعالی تثبیت نکرده‌اند»[2].

عبدالجبّار در جریان استدلال برای اثبات نظر خویش، یک اعتراض جدّی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد:

«یکی از مطالبی که آنان اظهار می‌دارند این است: «اگر خدای تعالی مرید باشد ـ و معلوم است که وی به صورت دائمی چنین نیست، بلکه این صفت پس از آنکه مرید نبوده برای وی حاصل می‌شود ـ، آنگاه لازم می آید که خدا تغیرپذیر باشد. ولی تغیر در خدا ممکن نیست. پس لازم می‌شود که خدا اصلاً مرید نباشد».

پاسخ ما چنین‌است: «مقصود شما از تغیّر چیست؟ اگر منظور شما این‌است که خدا پس از مرید نبودن مرید شد؛ این همان چیزی است که ما می گوییم. اگر مقصودتان این است که خدا چیزی جز آنچه بود می‌شود، به چه دلیل چنین می گویید؟ پس راهی به آنچه خواستار آنند نمی یابند»[3].

۱- ابن‌بابویه براین اعتقاد است. برای اطلاع یافتن از برهان شیخ مفید بر ضد آن، به‌اوایل فصل چهاردهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

۲- شرح، ۴۳۴.

۳- شرح، ص ۴۴۰ - ۴۳۹.

جهت دوم اختلاف عبدالجبّار بر وی ضروری می‌سازد که بگوید چگونه خدا می‌تواند به اراده کردن آغاز کند بی آن که تغییری در وی حاصل شود. به این منظور، عبدالجبّار این نظریّه را پیشنهاد می‌کند که خدا با اراده‌ای مرید است که در جایگاهی نیست (لا فی محلّ)[1]. این توضیحی است برای آنکه چگونه اراده می‌تواند برای خدا یک صفت افعالی باشد.

یک اعتراض بر نظریهٔ عبدالجبّار مبتنی بر آن که ارادهٔ خدا می‌تواند محدث باشد، این است: اگر اراده محدث باشد، آنگاه به یک ارادهٔ سابق نیاز است که این یک را بوجود آورد، و ارادهٔ اسبق برای آن سابق. و همچنین تا بی‌نهایت. عبدالجبّار چنین

۱- برای اطلاع از تفصیل کامل این نظریه رجوع کنید به المغنی. ششم، بخش دوم، ۱۷۴ - ۱۱۱.

اراده ممکن است یا به معنی قوتی از مرید باشد یا به معنی فعل اراده کردن او. هنگامی که عبدالجبار می‌گوید که خدا با یک اراده مرید می‌شود، از یک فعل اراده سخن می‌گوید نه از یک قوت. و این از دو اظهار نظری که وی دربارهٔ ارادهٔ خدا کرده است آشکار می‌شود: تنها یک هدف دارد، و شبیه با ارادهٔ آدمی است که عرضی است و می‌آید و می‌رود.

نخست، بر ضد اعتقاد اشعری که خدا با یک ارادهٔ قدیم اراده می‌کند، عبدالجبار در شرح، ص ۴۴۷ چنین می‌گوید: «سپس، آن ارادهٔ قدیم همچون ارادهٔ محدث خواهد بود، از آن لحاظ که جز به یک موضوع و متعلق واحد تعلق پیدا نمی‌کند. پس بر خدا واجب است که جز یک مراد (اراده شده) در نظر نداشته باشد». یک فعل اراده تنها یک موضوع و متعلق دارد، درصورتی که یک قوت و ملکه می‌تواند هر اندازه موضوع و متعلق داشته باشد.

دوم اینکه، ارادهٔ خدا که عبدالجبار آن را محدث و نه در محل می‌داند، متناظر و متباین با ارادهٔ انسان جلوه‌گر می‌شود. به گفتهٔ عبدالجبار انسان با یک عرض (معنی) اراده می‌کند که می‌آید و می‌رود. رجوع کنید به المغنی، ششم، بخش دوم، ۲، ۲۴. در صفحهٔ بعد می‌گوید که این عرض ارادهٔ او است. در مورد انسان، اراده یک فعل است نه یک قوت، چه قوت و ملکه جزئی از ساخت انسان است، خواه چنان اتفاق افتد که آن را به کار برد یا به کار نبرد. به همین ترتیب، ارادهٔ خدا یک فعل اراده است.

پاسخ می‌دهد که اراده از «جنس فعل» است و بنابراین به‌اراده‌ای برای خود نیاز ندارد. واین با تجربه ثابت شده‌است. چه اراده نیازی به‌آن ندارد که همچون چیزی که‌خودآن خواسته شده حاصل آید، بلکه همچون نتیجه‌ای ازموضوع خواسته شده است. هنگامی که، مثلاً، خورنده خوراك خود را می‌خواهد. ارادهٔ او مطلوب نیست، بلکه مطلوب خوراك است، واراده درپی‌آن می‌آید[1]. این راه حلّ خود عبدالجبّار برای مسئله‌است. ولی از راه حلّ بغدادیان نیز یادکرده و چنین گفته است:

«ولی یکی از یاران بغدادی ما اراده کردن اراده را [بخوانید احال ارادة الارادة به جای احال الارادة] محال دانسته وگفته است که‌آن مانند قدیم و گذشته است که نمی‌توان آن‌را اراده کرد.

ولی‌ما، اگرهم ارادهٔ‌اراده‌را ممکن‌بدانیم، آن‌را ضروری‌نمی‌خوانیم، واز ممکن و جایز بودن همان نتیجه حاصل نمی‌شود که از ضروری بودن»[2].

استدلال عبدالجبّار در این مورد یک درجه ظریفتر از استدلال بغدادی است. اهمیّت این به‌خودی خود زیاد نیست. تنها بدان جهت در اینجا به‌ذکرآن پرداختیم تاتوضیحی در بارهٔ این ادّعای مفید بیاوریم که معتزلهٔ بغداد را درجانب خود دانسته، و این ادّعا را درمحلّ حقیقی خود قرار دهیم. گفتهٔ وی چنین است:

«من‌می‌گویم که‌اراده به‌اراده‌ای نیازندارد. زیرااگرنیازمندباشد، ازآن‌جهت که محتاج به یک سلسلهٔ نامتناهی از اراده‌ها می‌شودکه آشکارا محال است، هرگز به وجود نخواهدآمد. ونیز این درست نیست‌که اراده به‌خودی خود مطلوب‌باشد، چه خاصیّت اراده آن‌است‌که برآنچه اراده شده مقدّم‌باشد. پس اگر روا یا واجب باشدکه اراده خود به‌خود مطلوب باشد، روا یا واجب می‌شودکه اراده پیش از خود وجود پیداکندکه این نیز محال است.

۱- شرح، ۴۵۳.

۲- همان منبع، ص ۵۴-۴۵۳.

ویکی‌از یاران‌اهل‌نظر ماگفته است که اراده خود مقصوداست. وغرض وی افعالی است که از خدای تعالی و به اختراع و ایجاد او صادر می‌شود. چه اینها خود افعال ارادهٔ خدا هستند. و با هیچ فعل ارادهٔ دیگری از جانب او جز خود آن افعال اتفاق نمی‌افتند. ولی این به‌معنای حرفی درست نیست، بلکه مجاز و استعاره است. نظر درست همان است که بیان کردیم.

واین مذهب ابوالقاسم‌بلخی و بسیاری‌از بغدادیان پیش‌ازوی و جماعتی ازشیعه است. وگروههایی با این نظر مخالفند، از جمله بصریان و همهٔ مُجبِّره»[1].

باردیگر می‌بینیم که مفید وضعی همچون وضع بغدادیان گرفته است. آنچه مفید وهردو مکتب معتزله درمخالفت با آن اتّفاق نظر دارند، مذهب مجبّره است درازلی وقدیم‌بودن ارادهٔ خدا[2].

خدا به‌عنوان متکلّم

یکی دیگر از صفات خداکه اشعری آن‌را قدیم[3] خوانده، و مفید و معتزله محدث دانسته‌اند، تکلّم وکلام او است. پیشتر دیدیم که شیخ مفیدکلام را همچون عَرَض توصیف کرد[4]؛ و اعراض در نظام وی ابدیّت و بقا ندارد. با وجود این به‌جایگاهی برای وجود پیداکردن درآن نیازمندند. خداکلام خودرا برای موسی دربوتهٔ درخت یا در هوای مماسّ باآن پدید آورد. ومتکلّم معنایی بیش‌از «سازندهٔ کلام» ندارد[5].

۱- اوائل، ص ۹۳.

۲- رجوع کنید به اشعری، «اللمع»، ص ۱۸، شمارهٔ ۳۶.

۳- همان منبع، ص ۱۵، شمارهٔ ۲۷.

۴- رجوع شود به پیش از این، ص ۱۲۱.

۵- «العکبریه»، پرسش ۱۱. برای آگاهی ازنظر عبدالجبار که همان نظر مفیداست، رجوع کنید به المغنی، هفتم، ۶۱-۴۸.

سرچشمهٔ صفات

یکی دیگر از نقاط مورد نزاع میان معتزلیان بغداد و بصره مجوّزی است که برای نسبت دادن نامها به خدا لازم است. به‌اعتقاد بصریان، خدا را می‌توان به‌نامهایی خواند که در قرآن و حدیث نیامده است، ولی این نامها باید مترادف با نامهای موجود یا استقرار یافتهٔ به‌وسیلهٔ عقل باشد[1]. اشعری گفته است:

«بغدادیان با آن مخالفت کرده و گفته‌اند روا نیست خدای عزّوجلّ را به‌نامی بخوانیم که عقل بردرستی معنای آن دلالت می‌کند ولی خدا خود را به‌آن نام نخوانده است. به‌گفتهٔ ایشان، با آن‌که معنی «عالم» همان معنی «عارف» است، خدا را بدان جهت عالم می‌نامیم که خود رابدین نام خوانده است؛ ولی او را به‌نام عارف نمی‌خوانیم[2].

شیخ مفید نظر بغدادیان را همچون نظرخود عرضه می‌کند، و بر آن حجیّتی را که امامان برای نام نهادن برخدا دارند می‌افزاید. گفته‌ای چنین است:

«من می‌گویم که نامیدن باری تعالی جز به‌آنچه خود بدان نام خویشتن را در کتابش یا برزمان پیامبرش (ص) خوانده، یا حجّتهای او ازجانشینان پیامبرش نامیده‌اند، جایز نیست. ونیز چنین است درصفات.

واخبار آل محمّد (ص) براین دلالت‌دارد، و آن‌مذهب جماعتی از امامیّه است وبسیاری از زیدیّه وهمهٔ معتزلهٔ بغدادی وجمهور مُرجِئه و اصحاب حدیث؛ جز آن‌که این‌گروهها اجماع را جانشین امام حجّت می‌کنند»[3].

تمایل در به‌کار بردن‌صفاتی برای خداکه ازقیاس‌عقلی به‌دست می‌آید وریشه‌ای دروحی ندارد، یکی دیگر ازنمونه‌های نگرش خوشبینانهٔ قدرت عقل درنزد بصریان است.

۱ـ المغنی، پنجم، ۱۷۹.

۲ـ مقالات، ص ۵۲۵.

۳ـ اوائل، ص ۲۰ ـ ۱۹.

ازطرفی دیگر، درمیان تعبیراتی که ازوحی به‌دست می‌آید، هردو مکتب معتزله برای تعیین اینکه کدام اصطلاح باید به معنای حقیقی وکدام یک به معنای مجازی و استعاری درنظرگرفته شود، ازملاك عقلی استفاده‌می‌کردند. مثلاً، هردومکتب منکر آن بودندکه خدا دست داشته باشد. ودراین فرایند ایجاد محدودیّت عقلی در داخل قلمرو وحی، بغدادیان و شیخ مفید دورتر می‌رفتند. مثلاً بصریان بر این عقیده بودندکه خدا به‌معنی لفظی کلمه «مرید» و «مُدرِك» است، درصورتی که بغدادیان ومفید چنین نبودند.

نتیجه

مسئلهٔ اساسی‌که در اینجا پیش می‌آید این است‌که بگوییم صفات اصلی خدا به‌چه‌چیز اشاره می‌کند، بی آنکه به‌اعتقاد به‌یگانگی خدا آسیبی‌برسد یامنکر تفاوت معنی درصفات گوناگون شویم. راه حلّ اشعری راه حلّ سادهٔ عقلیگرانه است: «عالم» چون محمول خدا واقع شود، بدان معنی است‌که خدا علم قدیم دارد. پاسخ ابوعلی، که بلخی ومفید نیز باآن موافقند، این است‌که خدا به ذات خود عالم است. مفید در این باره چنین توضیح می‌دهد که چون «عالم» محمول خدا واقع شود، مرجع آن اندیشهٔ خاصّی است‌که‌گوینده از ذات خدا دارد. نظریهٔ ابوهاشم تلطیفی ازنظر ابوعلی است ودرآن می‌کوشد تا پیوندی میان اندیشهٔ‌گوینده وذات خدا برقرارکند. چون «عالم» محمول خدا واقع شود، اشاره است به خدا درحال دانا بودن او. عبدالجبّار از ابوهاشم پیروی کرده است.

هفت صفت اصلی خدا که بیشتر توجّه به آنها معطوف شده و مورد اختلاف کلمه قرارگرفته، اینهابوده است: قادر (توانا)، حیّ (زنده)، عالم (دانا)، سمیع (شنوا)، بصیر (بینا)، مرید (خواهنده) ومتکلم (گوینده). عبدالجبّار ومفید دراین توافق‌دارند که‌به‌سه‌صفت نخستین‌صفات ذات‌است. شنوایی وبینایی رامفیدازدانایی متفرّع می‌داند، وعبدالجبّار از زنده بودن. عبدالجبّار می‌گوید که خدا همان‌گونه اراده می‌کند که‌انسان.

مفید منکر این نظر است ، و اراده‌ٔ خدا را برای افعالش به خود افعال بازمی‌گرداند . و اراده‌ٔ او را برای آنچه دیگران باید بکنند ، اوامر او می‌داند. عبدالجبّار ومفید براین توافق دارندکه «تکلّم» صفت فعل است . واینکه کلام خدا قدیم نیست. وبالاخره باید بگوییم که شیخ مفید روا نمی‌دانست که برای نامیدن خدا نامهائی جز آنچه در قرآن یا حدیث آمده است به‌کار برده شود ، درصورتی‌که عبدالجبّار محمول قرار دادن نامهای مترادف باآن نامها وصفات دیگری راکه عقل مجاز بداند . برای خدا روا می‌دانست. در همهٔ این موارد . عبدالجبّار وضع بصریان را داشت ، و شیخ مفید با معتزلهٔ بغداد موافق بود.

فصل هفتم

عدل

نخستین نکتهٔ استقراریافتهٔ درطرح عدل در نزد معتزله ، این است که خدا خود عادل است. از این اصل نتیجه می‌شود که آدمی بایستی برای انتخاب افعال‌خویش آزاد بوده باشد. اگر چنین نباشد ، خدا محکوم به‌این ستمگری می‌شود که مردمانی را که جز بر نافرمانی از او چاره‌ای نداشته‌اند ، کیفر دهد. مسئلهٔ سوم ، که از قضیّهٔ آزادی انسان برای انتخاب اعمال خویش نتیجه می‌شود ، این‌است که مسئولیّت آدمی درمقابل نتایج اعمالش تا کجا امتداد پیدا می‌کند . این مسئله مسئلهٔ افعال متولّد است . در جانب خدا ، مسئلهٔ دیگری که پیدا می‌شود ، تکلیف وی برای جبران‌کردن رنجهای ناروا است .

عدل الاهی

شیخ‌مفید برآن‌است که خداعادل‌است. ولی‌سؤال‌دیگری که‌پیش‌می‌آیداین‌است که چرا افعال خدا مستلزم صفت قادر بودن اواست . وی برآن است که خدا می‌تواند به ستم عمل کند ، ولی چنین نمی‌کند. گفتهٔ وی چنین است :

> «من می‌گویم که خدای جلّ جلاله برخلاف عدل توانا است ، به همان‌گونه که برعدل توانا است ، ولی او ستم و ظلم و کار بد نمی‌کند.
>
> گروه‌امامیّه وهمهٔ معتزله جز نظّام وجماعتی‌ازمُرجئه وزیدیّه واصحاب حدیث و خوارج براین اعتقادند. همهٔ مُجَبِّره ونَظّام وکسانی‌که درجهت خلاف

عدل و توحید موافق ایشانند ، در این اعتقاد مخالف ما هستند»[۱].

مخالفان این اعتقاد از دو اردوی مخالف برخاسته‌اند . گروه اوّل مجبّره‌اند که درنظرایشان ملاکی برای حقّ وباطل جزارادهٔ حاکم خدا وجودندارد . به‌گفتهٔ ایشان . خدا نمی‌تواند ستم کند ، و دلیلشان این است که آنچه خدا می‌کند . تنها بدان جهت که او کرده ، حقّ وعدل است[۲]. گروه‌دوم ازمخالفان بعضی‌ازمعتزلیانند . اشعری گفته است که نَظّام وعلی اسواری وجاحِظ و دیگران بر آنندکه خدا به توانا بودن برستم کردن و دروغ گفتن وترك افعال شایسته‌تر توصیف نمی‌شود[۳]. این وضع اخیرحدّی برای‌آزادی خدا به‌وجود می‌آوردکه اغلب معتزله و شیخ مفید آن را قبول نداشتند[۴].

مفید دردنبالهٔ سخن خود به شدّت از اینکه خدا خلاف عدل عمل می‌کند به‌دفاع می‌پردازد وآن را به صورت اعتقادی کلّی در این موضوع بیان می‌کند :

«من می‌گویم که خدای عزّ وجلّ عادل وکریم است . آفریدگان را برای عبادت‌خود آفریده وآنان‌رابه‌اطاعت‌ازخود فرمان‌داده‌وازنافرمانی‌منع کرده است . همه را مشمول راهنمایی خود قرارداده وبه‌خواست‌خود نعمت‌به‌ایشان ارزانی داشته و درحقّشان نیکی‌کرده است . هیچ کس را به بیش از توانایی وی مکلّف نساخته . وجز به چیزی که توانایی برانجام دادن آن دارد فرمان نداده است . درآنچه ساخته هیچ چیز بیهوده ، ودرآفرینش او هیچ‌چیز برون

۱- اوائل ، ص ۲۳ .

۲- رجوع شود به پیش از این ، ص ۸۷ .

۳- مقالات ، ص ۵۵۵ .

۴- محدودیت دیگری در قدرت خدا نیز به نظام منسوب است که مفید در اوائل ، ص ۲۳ ، آن را ردکرده است : « و من می‌گویم که خدا بر آوردن آنچه می‌داند که اتفاق نخواهد افتاد قادر است ، البته از آنچه مستحیل نباشد ، همچون جمع شدن اضداد با یکدیگر ومحالهای دیگری از این گونه . اجماع اهل توحید ، جز نظام وگروههای دور از متعارف کسانی که افعال آدمی را آفریدهٔ خدا می‌دانند (اصحاب المخلوق) ، چنین است » .

از اندازه نیست . و در فصل او هیچ ناشایستگی و زشتی وجود ندارد . از مشارکت با بندگانش درافعال به‌دور است . وازمجبورکردن آنان به‌کارهایی که می‌کنند منزّه است .

هیچ کس را جز بر گناهی که مرتکب شده کیفر نمی‌دهد ، و هیچ بنده‌ای را جز بر کار بدی که کرده سرزنش نمی‌کند . « لایظلم مثقال ذرّةٍ ؛ و إن تكُ حسنة یضاعفها ویؤت من‌لدنه اجراً عظیماً ← به‌سنگینی ذره‌ای ستم نمی‌کند ؛ اگر کارنیکی باشد دوبرابرش کند وازنزد خودش پاداشی بزرگ دهد» [قرآن. سورهٔ نساء، آیهٔ ٤٥] .

اکثرامامیان براین اعتقادند ، وآثارمتواتر دراین‌خصوص ازآل محمّد (ص) رسیده‌است. همهٔ معتزله، جزضِراروپیروان‌او، همین‌مذهب دارند که مذهب گروه کثیری ازمرجئه وجماعتی‌از زیدیّه ومُحَکِّمَه (خوارج) ومعدودی از اصحاب حدیث نیز هست .

مخالف آنند جمهورِ عامّه (اهل‌تسنّن) وبازمانده‌هایی‌ازگروههایی که‌برشمردیم؛ اینان مدّعی آنندکه خدا اغلب آفریده‌های خویش‌را برای نافرمانی ومعصیت آفریده. وبعضی‌را به‌پرستش‌خود مخصوص گردانیده [خَصَّ به‌جای حَضَّ که درنسخهٔ چاپی‌آمده] است. نعمت خود را شامل همهٔ آنان قرارنداده. وبیشترین ایشان را به‌تکلیفی بیش‌ازآنچه توانایی دارند مکلّف ساخته‌است. افعال همهٔ آفریدگانش را خود آفریده است . گناهکاران را به معصیتی که خود ایشان را به‌آن واداشته عذاب می‌کند . به چیزی که نمی‌خواهد فرمان می‌دهد ، وازچیزی که می‌خواهد نهی می‌کند . به‌ستمکاری بندگانش فرمان داده است. دوستار فساد است، وراه‌یافتن بیشتربندگانش را ناخوش‌دارد. تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علُوّاً کبیراً»[1] .

۱ـ همان کتاب ، ص ۲۵ - ۲٤.

شیخ مفید، برای دور کردن شبهه بیعدالتی و ستمگری از خدا، دربارهٔ این نکته تأکید می کند که خدا مردمان را تنها برای گناهان و کارهای بدی که انجام داده‌اند مجازات می کند. گفتهٔ وی چنین است :

«من می گویم که خدا ـ جلّ جلاله ـ عدل و کریم است. هیچ کس را جز بر گناهی که کسب کرده یا جرمی که مرتکب شده یا کار زشتی که اورا از آن بازداشته و وی به آن پرداخته، کیفر نمی دهد.

این مذهب همهٔ اهل توحیداست جزجهم بن صفوان وعبدالسّلام بن محمّد ـ بن عبدالوهاب جُبّائی [یعنی ابوهاشم].

وامّا جهم بن صفوان مدّعی آن بود که خدا کسی‌را که خود اورا به‌معصیّت ناگزیر کرده وقدرتی به‌وی برانتخاب عمل کردن یا عمل‌نکردن نداده است. مجازات می کند.

و امّا عبدالسّلام جُبّائی گفته که ممکن‌است کسی از کار نیک و بد هردوتهی وازفعل وترك فعل هردو بیرون باشد، وباوجود این خدای سبحانه اورا بدان عذاب کند که وظیفهٔ خودرا عمل نکرده؛ هرچند اگر باترك واجب هیچ کار دیگری نکرده یاکار دیگری درحقّ وی صورت نگرفته باشد.

این گفته‌ای‌است که هیچ‌یك ازاهل‌توحید پیش‌از آن چنین نگفته بوده‌است. درزشتی همچون مذهب جهم و از بعضی جهات از آن هم بدتر است»[۱].

اساس‌اتّهامی که مفید برجهم واردمی کندآشکاراست. اتّهام‌وی برضدّ ابوهاشم جُبّائی به قضیّه‌ای مربوط می شود که ابوهاشم درمورد آن با پدرش ابوعلی اختلاف داشته. واین نیازمند اندکی توضیح است.

سخن در آن است که آیا خدا انسان را تنها برای فعل معصیت مجازات می کند،

۱ـ اوائل، ص ۲۹ ـ ۲۸.

یا آنکه بی‌عملی یعنی عدم انجام دادن تکلیف نیز سبب مجازات می‌شود. ابوعلی بر آن بود که خدا تنها آدمی را در مقابل یک فعل کیفر می‌دهد. در مورد کسی که کاری را که می‌توانسته است انجام بدهد و انجام نداده چه؟ ابوعلی این خودداری از انجام تکلیف را نیز یک فعل می دانست: فعل یا عمل ترك. پسرش ابوهاشم با این نظر مخالف بود و عبدالجبّار از این یک پیروی می کرد. عبدالجبّار اختلاف را چنین بیان کرده است:

«پیش از این یادآور شدیم که ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر به فرمانبرداری (طاعت) و نافرمانی (معصیت) تعلّق می گیرد. آنچه در اینجا می‌خواهیم بگوییم این است که ستایش و پاداش، همان گونه که شایستهٔ طاعت است، شایستهٔ کار بدنکردن نیز هست. و نکوهش و کیفر، همانگونه که شایستهٔ معصیت است. شایستهٔ دست کشیدن از تکالیف و واجبات نیز هست. و این مسئله‌ای است که میان شیخ، ابوعلی و ابوهاشم در آن اختلاف است.
به گفتهٔ ابوعلی، شایستگی برای ثواب و عقاب جز در مقابل فعل فراهم نمی‌شود. ـ نه برای نکردن کاری. و این بدان جهت است که [بخوانید «فلا، لانّنا» به جای «فلأننا»]، برای کسی که قادر به قدرت است [یعنی در مقابل خدا که قادر به‌خود است]، حدّ وسطی میان فعل و ترك وجود ندارد.
واما به اعتقاد ابوهاشم، عمل نکردن درست همچون عمل کردن، دلیلی برای شایستهٔ پاداش یا کیفرشان است. اعتقاد صحیح همین است»[1].

درعمل، هردو شیخ بر این توافق داشته که، مثلاً، کسی که امانتی به او سپرده شده، مکلّف است آن را در صورت درخواست مالک امانت به وی پس دهد. وگرنه چنین شخصی مستحقّ نکوهش و کیفر می‌شود. ولی چرا؟ بدان سبب که، به گفتهٔ ابوعلی، وی انجام دادن تکلیفی را ترك کرده است؛ و بدان سبب که، به گفتهٔ ابوهاشم، وی وظیفهٔ خود را به انجام نرسانده است.

۱- شرح، ص ۶۳۸.

این اختلاف به‌خودی‌خود اهمیّت چندان نداشت. ولی به‌سبب برهانی که از آن الهام گرفته ، جالب توجه است. عبدالجبّار از اعتراضی از جانب ابوعلی یاد کرده است که در آن نظر ابوهاشم به‌صورتی نامساعد به‌مجبّریگری جهم تشبیه شده‌است . اعتراض کننده می‌گوید :

«مذهب شما به‌مذهب جهم شباهت دارد که رواداشته‌است بنده به‌آنچه اصلاً به او تعلّق ندارد مجازات شود ؛ بلکه حال شما بدتر از حال اواست . زیرا بیشترین چیزی که او روا می‌دانست این بود که بنده بدانجه به‌او تعلّق ندارد مجازات شود. واما اینکه اصلاً فعلی نباشد که اورا شایستهٔ نکوهش وعقاب کند و بازهم مجازات شود. دیگر نظر او نبود. ولی شما روا دانسته‌اید که شخص مورد نکوهش و کیفر واقع شود ؛ هرچند انجام کاری یا خودداری از آن ، و پرداختن به‌چیزی یا ترک کردن آن ؛ وگناه کبیره یاصغیره‌ای در کار نباشد. نادانی این گفتار بیش از نادانی گفتار جهم است!»[۱].

عبدالجبّار به این اعتراض چنین جواب می‌دهد که ابوهاشم روا نمی‌داشت که آن کس که شایستهٔ ملامت نیست مورد نکوهش وملامت واقع شود ، ونکته مورد توجّه وی آن بود که هرکس درانجام تکلیف کوتاهی کند شایستهٔ ملامت است. البتّه خدا باید پیش ازآنکه کسی را برای انجام ندادن وظیفه‌اش ملامت کند ، قدرت انجام آن وظیفه را به‌او بخشیده باشد[۲].

این اختلاف نظر همچنین در تعریفهائی که دو جُبّائی برای «تکلیف» به‌دست داده‌اند ، مشهود داشت. بنا بر دید ابوعلی ، تکلیف چیزی است که ترک آن بد وقبیح

۱- شرح ، ص ۶۴۰.

۲- همان جا.

است. بنابر دید ابوهاشم وعبدالجبّار ، تکلیف چنین تعریف شده است: «فعلی که انجام ندادن آن از جهتی شایستهٔ نکوهش است»[۱].

ترك و نیّت

شیخ مفید ، هنگام بحث دربارهٔ «ترك» گفته است که توجّه کردن و به خاطر آوردن در آن شرط نیست . به عبارت دیگر ، کسی که پس از گذشت مهلت معیّن بازگرداندن امانتی را به مالك آن ترك می کند ، مستحقّ مجازات است . ظاهراً شرط مفهوم آن است که شخص امانتدار می‌بایستی بداند که مهلت باز پس دادن آن چه وقت خواهد بود . گفتهٔ مفید چنین است :

«گفتار دربارهٔ کسی که ترك چیزی می کند که به‌خاطرش خطور نکرده است. من می گویم که این رواست ، همان‌گونه که بروی رواست که اقدام به کاری کند که برخاطر او خطور نکرده است. اگر ترك کردن چیزی جز بعد از خطور کردن آن به‌قلب درست نمی‌بود، پرداختن به آن چیز نیزجز بعد از این جایز نبوده . فعل ، برای آنکه فعل باشد ، نیازی به وابستگی به علم یا به توجّه و خطور به‌قلب ندارد»[۲].

ازسوی دیگر، به‌گفتهٔ مفید دردنبالهٔ بحث‌خود، کسی نمی‌تواند درزمان حاضر نسبت به‌ترك فعلی که نباید اکنون صورت بگیرد ، بلکه فرصت انجام یافتن آن در آینده است . گناهکار قلمداد شود . مفید می‌گوید :

---

۱ عبدالجبار ، المغنی : چهاردهم ، ۱۸۵ . برای آگاهی از نظر ابوهاشم دربارهٔ «ترك» به‌عنوان اصطلاحی فنی و مستلزم چهار شرط ، رجوع کنید به همان‌کتاب ، ص۱۷۹ و بعد.

۲ ـ اوائل ، ص ۱۰۹ .

«گفتار دربارهٔ ترکِ بودن در مکانِ دهم است درآن حال که شخص درمکان اوّل است.

من می‌گویم که این محال است بدان سبب که برای وی غیر ممکن است درآن هنگام که درمکان اوّل‌است درمکان دهم باشد. اگرترک‌کردن فعلی که انجام دادن آن در زمان حاضر ممکن نیست امکان‌پذیر بوده، آنگاه این امکان نیز وجود می‌داشت که در یک وقت برچیزی قادر باشد که ضدّ آن درقدرت‌او نبوده است. واین به‌اجماع اهل‌عدل باطل است.

ودرآنچه‌گفتیم، میان ما وجمهور کسانی‌که نام بردیم [یعنی «اهل عدل» یاغیر مجبّره] اختلافی نیست. هرچند بعضی از کسان‌که ازحدود متعارف خارجند، با آنچه‌گفتیم مخالفند»[1].

این راهی‌است که مفید از آن راه به سؤال نظری درمورداینکه آیاکسی درزمان حاضرمی‌تواند شایستهٔ برای ترک‌تکلیفی باشد پاسخ‌می‌دهد. درمقابل آن‌است این‌سؤال که آیایک‌شخص برای‌نخستین‌مرحلهٔ یک‌واجبی که‌به‌انجام‌دادن آن آغاز کرده ودر آن ثبات نورزیده و آن را به‌پایان نرسانیده، مستحقّ پاداش هست یاچنین‌نیست. اشعری می‌گوید که اغلب متکلّمان بر آنند که تکلیف نیمه‌کاره انجام شده، همچون نماز یا روزهٔ بریده، فرمانبرداری ازخدا وشایستهٔ پاداش‌است[2].

شیخ مفید به‌این مسئله پاسخ کاملاً مخالفی می‌دهد که‌آن‌را موافق‌نظر هشام‌فُوَطی معتزلی‌بصری ودوفقیه‌امامی می‌داند. مفید دربارهٔ نیّتی که با آن‌شخص افعال‌شرعی‌خودرا انجام می‌دهد، به دوگونه نیّت معتقد است: یکی آنکه درسراسرفعل دوام نمی‌کند ودر

۱- همان جا. مثلا، در روز اول ماه رمضان، شخصی هنوز قدرت روزه گرفتن در روز دهم ماه را ندارد. بنابراین نمی‌توانیم در روز اول رمضان او را مسئول ترک احتمالی روزهٔ روز دهم بدانیم که خدا می‌داند که چنین ترکی صورت خواهد گرفت.

۲- مقالات، ص ٤٥٠.

اثنای آن سست می‌شود وعمل ناتمام می‌ماند . ودیگری آن گونه نیّت که به قصد قربت انجام می‌گیرد وسستی در آن راه ندارد. به گفتهٔ مفید، اوّلی ارزشی ندارد واصلاً مستوجب پاداش نیست . وی می‌گوید :

«گفتار در پیوسته (موصول) وگسسته (مقطوع) .
من می‌گویم که برای هرعمل که مشتمل بر پاره‌هایی از فعل باشد که خدای تعالی به انجام دادن کامل آنها فرمان داده وآن را واجب ساخته ، وسنّتی مستوجب پاداش همچون نماز و روزه و زکات وطاعتهای همانند اینها قرارداده ، پاداشی مقرّراست . سپس [دربعضی حالات] خدامی‌داند که شخص ممکن است به‌اختیار خود پیش از تمام شدن آن عمل به اختیار آن را قطع یا تباه کند . چنین عملی برای قصد قربت یعنی نزدیکی به‌خدا صورت نگرفته است .
و در آن هنگام که عملی به‌قصد قربت به‌خدای‌تعالی آغازشود ، فاعل آن هرگز به‌اختیار آن را قطع نمی‌کند و باترك کردن اتمام آن از روی عمد سبب تباهی آن نمی‌شود . چنین عملی را ناگزیر به پایان می‌رساند ومطابق نظم وترتیب استقرار یافته ، بنابراختیار خود ، آن را تمام می‌کند .
واین باب از لحاظ معنی به‌باب احوال مرگ (مُوافات) مربوط می‌شود . وآن مذهب هشام بن الفُوَطی معتزلی و زُرارَة بن اَعیَن و محمّد بن طیّار و عدّهٔ کثیری از متکلّمان امامیّه است . مخالف با آنند جمهور معتزله وهمهٔ زیدیّه و وبیشتر اهل تشبیه وگروههائی از مُرجئه»[1] .

آنچه مفید در اینجا می‌خواهد بگوید این است که چون کسی به انجام دادن یک تکلیف شرعی همچون نمازخواندن یا به حجّ خانهٔ خدا رفتن یا روزه داشتن در روز رمضان آغاز می‌کند . وسپس دنبالهٔ آن را قطع می‌کند ، این بدان معنی است که قصد ونیّت وی ، که خدا از آغاز بر آن آگاه است ، هرگز آن نبوده است که به‌پاداشی برسد ، حتّی درمقابل

۱- اوائل ، ص ۶۹ .

آن پاره از تکلیف که به‌انجام رسانیده بوده است. اعتقاد هشام فوطی در این موضوع در جای دیگر گزارش نشده، ولی ابن حزم نظر وی را در بارهٔ احوال مرگ گزارش کرده است. هشام بر آن‌است که اگر کسی درسراسر عمر مؤمن باشد وسپس تغییر عقیده دهد ومرتدّ و کافر ازدنیا رود، این نشانهٔ آن‌است که خدا همیشه، حتّی در دوران مؤمن بودن وی، ازاو ناراضی بوده‌است[1]. به‌عبارت دیگر، هیچ یک از کارهای نیکی که آن شخص درایّام مؤمن بودن کرده بوده، شایسته پاداش نیست. به همین ترتیب، ظاهراً، بنابرنظر هشام دربارهٔ اعمال پیوسته (موصول) و گسسته (مقطوع)، نخستین‌بخش تکلیفی که شخص به‌انجام دادن آن برمی‌خیزد وسپس بااختیار آن‌را ناتمام می‌گذارد، شایستهٔ دریافت هیچ گونه پاداش ازجانب‌خدا نیست. ازاین‌لحاظ، قصد ونیّت شخص در آغاز کار تعیین کنندهٔ آن‌است که وی‌عمل‌خودرا به‌پایان می‌رساند یادروسط راه‌آن‌را ناتمام رها می‌کند.

قدرت اختیار شخص

معتزله، ازنظرخویش دربارهٔ عدل خدا، این نتیجهٔ مستقیم را استخراج کردند که انسان می‌بایستی قدرت انتخاب میان یک‌فعل وفعل متقابل‌آن را داشته باشد. مجبّره درپاسخ ایشان می‌گفتندکه اگر چنین باشد، آدمی بایستی یک آفریننده باشد، چه افعال وی ساختهٔ خوداواست نه‌آفریدهٔ‌خدا. معتزله‌بصره‌آشکارا چنان اظهارعقیده می‌کردند که آدمی خالق افعال خویش است. ولی مفید می‌گوید:

«من می‌گویم که آفریده‌ها به‌کار برمی‌خیزند واختراع می‌کنند ومی‌سازندو کسب می‌کنند، ولی بر آنچه به‌انجام می‌رسانند به‌صورت مطلق‌لفظ آفریدن را اطلاق نمی‌کنم. من‌این کلمه‌رااز آن‌حدّ که‌خدای‌تعالی‌به‌کار برده‌است‌تجاوز نمی‌دهم، وآن را درخارج جاهایی‌که درقرآن به‌کار رفته‌است استعمال نمی‌کنم.

۱- ابن حزم، کتاب الفصل فی الملل و الاهواء (قاهره: الادبیة، ۲۰-۱۳۱۷ ه‍ ق)، چهارم، ۵۸. دراین باره به‌وسط فصل نهم کتاب حاضر مراجعه کنید.

این گفته اجماع امامیّه است و زیدیّه ومعتزلهٔ بغداد وبیشتر مرجئه واصحاب حدیث. معتزلیان بصری با آن مخالفند؛ وبرای بندگان اصطلاح آفرینندگان را به‌کار برده‌اند وبه‌همین جهت از اجماع مسلمانان بیرون رفته‌اند»[1].

این نمونهٔ دیگر از مخالفت و مقاومت شیخ مفید است در مقابل اینکه مورد استعمال اصطلاحات قرآنی را از آنچه در قرآن آمده تجاوز دهد. عبدالجبّار نیز چنان ترجیح می‌دهد که بگوید انسان خود افعال خویش‌را پدید می‌آورد[2]. ولی درجای دیگر، هنگام پاسخ گفتن به‌یک اعتراض، می‌گوید که‌اگر کسی به‌معنای‌لغوی متمسّک شود «خالق» نیز کلمهٔ کاملاً خوبی برای‌به‌کاررفتن درمورد انسان‌است، امّاچون یک اصطلاح‌فنّی است که درقرآن به‌کاررفته، به‌این‌امر تسلیم می‌شود که تنها باید محمولِ خدا قرار گیرد[3].

مفید گفته است که اختیار همان اراده است. بادلالت ضمنی به درنظر داشتن یکی از دوچیز بدون وجود اجبار وفشار. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار دراختیار یک شیء واینکه آیا همان اراده‌کردنِ آن است.

من می‌گویم که خواستن و اراده‌کردن یک چیز همان اختیار و برگزیدن آن است، وگزینش آن خواستن‌آن‌است و مزیّت نهادن بر آن. واین کلمه ممکن است‌بیان‌کنندهٔ‌اندیشهٔ قصدکردن یکی‌ازدوچیزباشد. ونیزبیان‌کنندهٔ‌وقوع فعل‌است که درپی علم بدان وبدون اجبار حاصل می‌شود.

کلمهٔ گزیننده یامختار منحصراً برکسی‌اطلاق می‌شدکه قادر است. ومقصود این است که وی می‌تواند فلان‌کار یاضدّ آن را انجام دهد؛ بی‌آنکه چیزی در بارهٔ قصد وعزم خود بیان کند.

۱- اوائل، ص ۲۵.

۲- شرح، ص ۳۲۳.

۳- همان منبع، ص ۳۸۰.

این مذهب جماعتی از معتزلهٔ بغداد و گروه کثیری از شیعه‌است. معتزلهٔ بصره واهل جبر عموماً با آن مخالفند»[۱].

اعتقاد عبدالجبّار از این لحاظ با اعتقاد مفید مخالف است که وی امکان این امر را که خدا چنان کند تا شخص چیزی را بخواهد، روا می‌دارد. در این حالت. آن شخص اراده کنندهٔ فعلی می‌شود که در پی آن می‌آید. هرچند وی پرداختن به آن فعل را خود انتخاب نمی‌کند. خواستن (اراده) بعلاوهٔ ترجیح نهادن (ایثار) سبب اختیار می‌شود. گفتهٔ عبدالجبّار چنین است:

«و امّا اختیار همان اراده است. هرچند تنها وقتی بدین نام خوانده می‌شود که فعلی بر فعل دیگر ترجیح داده شود، اگرچنان بود که خدا سبب پیداشدن ارادهٔ چیزی در ما می‌شد وما را به آن مجبور کرد. دیگر به آن نام اختیار داده نمی‌شد. چه اندیشهٔ ایثار در آنجا وجود نداشت. تنها وقتی صورت تحقّق پیدا می‌کند که فاعل آن را [یعنی اراده را] به همان دلیل عملی کند که هدف اراده [یعنی فعل] را عملی می‌کند»[۲].

عبدالجبّار استدلال را ادامه می‌دهد و به آنجا می‌رساند که اختیار حتّی گاه سازگار با اجبار است. مردی که با جانور درنده روبه‌رو شود. می‌گریزد. ترس وی را به گریختن مجبور می‌کند. ولی حتّی در فرار از روی شتابزدگی، آدمی راهی را بر راه دیگر ترجیح می‌نهد و آن را برمی‌گزیند[۳].

اعتقاد عمومی معتزلهٔ بصره آن بود که خدا می‌تواند سبب پیدا شدن خواست و

۱- اوائل، ص ۹۳.

۲- المغنی: ششم، بخش دوم، ۵۶.

۳- همان منبع، ص ۵۷ - ۵۶. عبدالجبار اشاره کرده است که ابوعلی منکر این امر بوده و می‌گفته است که اختیار با اجبار سازگار نیست.

واراده‌ای در آدمی شود. ابورشید نیشابوری برای اثبات این‌امر دلیلی درمقابل بلخی که منکر آن بود اقامه کرده‌است[1]. به گفته‌ابورشید، دلیل انکار بلخی این‌است که وی بر آن بود که خواهندهٔ یک فعل باید پدیدآورندهٔ خواست و اراده برای آن فعل باشد[2]. این مذهبی‌است که مفید نیزاز آن پیروی می‌کند. نظریّهٔ بصری مورد استعمالی درجهان دیگر پیدا می‌کند، وازروی آن دلیلی به‌دست می‌آید که چرا اهل‌بهشت گناه نمی‌کنند[3]. بصریان یقیناً به‌این نیندیشیده‌اند که خدا انسان‌را مسئول فعلی که به‌اکراه انجام داده‌است می‌داند.

اراده و مراد

ابوالهُذیل نظریّه‌ای طرح کرده بود که بنا بر آن می‌گفت در هر فعل اختیاری دو هنگام وجود دارد. هنگام اوّل زمان فرایند آغازی (یَفعَلُ) است. وهنگام دوم زمان اجرا (فَعَل). هنگام اوّل سیمای درونی فعل است: بیشتر تصمیم فاعل برانجام کار است تاخود انجام کار. هنگام دوم حرکت فیزیکی فاعل است که کار را به‌انجام می‌رساند. اشعری این نظریّه را چنین بیان کرده است:

«ابوالهُذیل گفت: انسان قادر است که در [هنگام] اوّل به‌فعل برخیزد ودر [هنگام] اوّل به‌فعل برمی‌خیزد. وفعل در [هنگام] دوم واقع می‌شود. از آن جهت که وقت اوّل وقت یَفعَلُ است و وقت دوم وقت فَعَلَ»[4].

۱- ابورشید سعید بن محمد بن سعید نیشابوری، «کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین»، برلن: کتابخانهٔ دولتی، نسخهٔ خطی ۲۲۰، آلوارت ۱۲، برگ آ ۱۹۸.

۲- همان جا، برگ آ ۱۹۷ تا آ ۱۹۸.

۳- دراین خصوص رجوع کنید به پس از این، اواخر فصل هفدهم کتاب حاضر.

۴- مقالات، ص ۲۲۳؛ نیز رجوع کنید به همان کتاب، ص ۴۴۳. و. م. وات، ارادهٔ آزاد و تقدیر در صدر اسلام (لندن: لوزاك، ۱۹۴۸)، ص ۷۰.

W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam.*

نظّام این نظریّه را اندکی تغییرداد و به‌صورتی در آورد که در آن فعل خاص در نخستین هنگام آغاز نمی‌شود بلکه محدود به‌هنگام دوم است . این تغییر تأکیدی درباره‌ٔ این نکته است که فعل اصلی فعل خارجی است : فعل اعضاء و جوارح نه فعل اراده[1].

بنابراین ، درنظر کسانی که به پیروی از نظریّهٔ ابوالهذیل ونَظّام بر آن بودند که هرفعل ارادی دارای دو هنگام یادومرحله‌است ، نخستین‌هنگام ، یعنی فعل اراده ، برای‌هنگام دوم یعنی‌خود فعل ضرورت داشت. آموزه‌ای که بعضی از معتزلهٔ بغداد پیرو آن بودند چنین بود ، ولی همهٔ آنان چنین نمی‌اندیشیدند[2]. مفید با این نظریّه موافق بوده و چنین گفته است :

«من می‌گویم که اراده که همان قصد به‌وجود آوردن یکی از دو ضدّ است که برخاطرشخص مرید گذشته ، سبب به وجود آمدن مراد [یعنی فعل] است ، و محال است که اراده بدون فعل اراده شده که بلافاصله پس از آن می‌آید ، وجود داشته باشد . مگر اینکه فعلی از شخص دیگری جز شخص اراده کننده مانع آن شود .

این مذهب جعفربن حَرب و گروهی ازمعتزلهٔ بغداد است . آموزهٔ بلخی نیز چنین است . مخالف با آن است آموزهٔ جُبائی وپسرش ومعتزلیان بصری و اصحاب حدیث نادان (حَشویّه) و اهل‌الاجبار (مجبّره)»[3].

بعضی‌ازبصریان نظریّهٔ ابوالهذیل‌را نپذیرفتند؛ اینان بیشتر براین‌اعتقاد بودند که فعل‌اراده وفعل‌اعضا وجوارح دوفعل‌جداگانه‌اند. فعل‌اراده ممکن‌است ـ ولی ضرورت ندارد ـ سبب به‌وجود آمدن فعلی درجوارح شود. ونیز چنان نیست که فعل‌اراده همیشه برفعل خواسته شدهٔ اندامها مقدّم باشد.

---

۱ ـ مقالات ، ص ۲۳٤ ؛ نیز رجوع کنید به وات ، ص ۷۱ .

۲ـ برای آگاهی از نام موافقان و مخالفان این نظر ، رجوع کنید به مقالات ، ص ٤۱۵ . در هر دوطرف ازمعتزلهٔ بصره و بغداد وجود داشته است .

۳ ـ اوائل ، ص ۸۵ .

درمیان دلایلی که عبدالجبّار برای انکار این مطلب می‌آورد که اراده برای فعل خارجی ضرورت دارد، یکی این است که شخص می‌تواند خواستار فعل شخص دیگر و نیز فعل خود شود. ولی وی یقیناً نمی‌تواند برای فعل شخص دیگر ضرورت داشته باشد[1]. علاوه بر این، اگر چنین می‌بود، لازم می‌آمد که اندامها درفرمان اراده باشند؛ حتّی اگر قدرت لازم را برای این فرمانبرداری نمی‌داشتند. دیگر اینکه لازم می‌شد فاعل اراده تأثیری بر روی شخص دیگر که خواهان فعل اواست داشته باشد. بی آنکه بااو تماس پیدا کند[2].

وامّا درمورد مسئلهٔ دوم. یعنی اینکه آیا اراده می‌بایستی همیشه مقدّم بر فعل باشد؛ عبدالجبّار ازسه رأی نام برده است: نخست. اینکه اراده می‌تواند مقدّم و همراه با فعل باشد؛ دوم. اینکه تنها می‌تواند همراه با فعل باشد. مجبّره بر این اعتقادند و می‌گویند که اراده ضرورت دارد. رأی سوم که اعتقاد بغدادیان است. این است که اراده باید مقدّم برفعل باشد و برای فعل ضرورت دارد[3]. عبدالجبّار به رأی اوّل معتقد است و در دفاع از آن می‌گوید که فعل ارادی برای وجود پیدا کردن نه تنها وابستهٔ به این است که فاعل آن قابلیّت قبلی برای انجام دادن این فعل وضدّ آن را داشته باشد، بلکه نیز برای تعیّن خود وابستگی به آن دارد که فاعل فعل اکنون خود فعل را بیش از فعل متقابل آن اراده کند. ارادهٔ فاعل در لحظهٔ انجام گرفتن فعل آن را چیزی می‌سازد که هست. ولی اراده ممکن است مقدّم برفعل باشد و اغلب اوقات چنین است[4].

بنا برنظر مفید دربارهٔ ارادهٔ مقدّم ولازم برای فعل، حالتی که اراده کننده در آن هنوز تصمیم خود را نگرفته است. یک ارادهٔ به معنی حقیقی کلمه نیست. بلکه تنها نزدیک شدنی (تقرّب) است. ارزشیابی اخلاقی چنین شبه اراده‌ای بسته است به اینکه چه گونه‌ای

۱- المغنی، ششم، بخش دوم، ۸۶. عبدالجبار از آن جهت می‌تواند چنین استدلال کند که اراده هم به معنی قصد کردن است و هم به معنی خواستن.

۲- همان جا، ص ۸۷.

۳- المحیط، اول، ۲۹۷.

۴- المغنی، ششم، بخش دوم، ۹۰ - ۸۹.

ازفعل درنظر است وشخص چه‌اندازه به‌تصمیم گرفتن نزدیک است. شیخ مفید می‌گوید:

«گفتار در اراده‌ای که تنها نزدیک شدن (تقرّب) است.
من می‌گویم که ارادهٔ تقرّبی همچون هر ارادهٔ دیگر مقدّم بر افعال است. وجمع کردن آن بافعل درست نیست ، چه این فعل هنوز به‌وجود نیامده وچیزی جز تقرّب نیست .
وتعلّق گرفتن ارادهٔ [تقرّبی] به [فعل] موجود یا به‌ارادهٔ معیّن آن بنابراین فرض که خود فعل نیز تقرّبی است وبه‌همین گونه وجود پیدا کرده. محال است.
ارادهٔ [بدین گونه تقرّبی] ازآن جهت تقرّب است که مراد آن نیز تقرّب است . وحکم اراده درحسن وقبح وقرب وبعد حکم مراد است .
این مذهب اکثریت اهل عدل است . معتزلیان بصری و نیز اهل اجبار با آن مخالفند»[1].

این تفاوت قائل شدن میان ارادهٔ تمام‌عیار و تقرّب محض اراده ، نتیجهٔ این حکم است که ارادهٔ تمام‌عیار برای فعل ضرورت دارد ؛ وحکم اخیر خود نتیجه‌ای است ازاین نظریّه که فعل ارادی عبارت از دو هنگام است. مفید این هر سه مطلب را تأیید کرده است. عبدالجبّار ، با انکار دو حکم اوّل ، اشاره‌ای به تقرّب نکرده است.

استطاعت همچون حالت یا عَرَض

آیا استطاعت برای انجام دادن یک فعل نتیجهٔ سادهٔ سلامت وصحّت است ، یا عَرَض مخصوصی است که می‌بایستی بیش ازفعل به‌فاعل آن پیوستگی پیدا کند ؟ شیخ مفید نظر نخستین را پذیرفته است که همان نظر مکتب بغداد است . وی می‌گوید :

«استطاعت درحقیقت همان صحّت و سلامت است. هر تندرست قدرتمند و

۱ـ اوائل ، ص ۹۳ . این مسئله به اختصار دراشعری ، مقالات ، ص ۴۱۹ ، آمده است.

مستطیع است. وچون تندرستی او ازمیان برود، استطاعت او نیز ازمیان خواهد رفت. ممکن است کسی توانای (مستطیع) برانجام دادن فعل باشد. ولی آلت آن را نیابد. یا درعین استطاعت کسی مانع آن شود که وی فعل مورد نظر خودرا به انجام برساند. منع استطاعت را ازمیان نمی‌برد؛ بلکه فعل را ازمیان می‌برد. به همین جهت مردی ممکن است استطاعت ازدواج داشته باشد، ولی زنی را برای همسری نیابد. خدا گفته است: «ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات ← وآن کس از شما که استطاعت مالی ندارد که زنان آزاد مؤمن را کابین کند» [قرآن، سورهٔ نساء، آیهٔ ۲۵] که بنا برآن معلوم می‌شود که شخص ممکن است برای ازدواج استطاعت داشته باشد وازدواج نکند. ونیز امکان آن است که شخص پیش از گزاردن حج خانهٔ خدا مستطیع برای حج و پیش از بیرون رفتن از شهر خود برای جهاد مستطیع برای جهاد بوده باشد»[۱].

طرف دیگر این نزاع توسط عبدالجبار بیان شده است. وی می‌گوید توانایی (استطاعت، قدرت، یا طاقت)[۲] می‌بایستی پیش از فعل بیاید. به گفتهٔ وی، دوگونه فعل مقدور وجود دارد: یکی آنکه مستقیم (مبتدأ) صورت گیرد، همچون اراده، ودیگری آنکه با واسطه (متولد) صورت گیرد، همچون صورت که با یک حرکت طبیعی تولید می‌شود. فعل متولد نیز بردوگونه است: یکی آنکه از علت خود فاصله دارد، همچون اصابت کردن تیر به هدف نسبت به پرتاب کردن آن؛ ودیگری آنکه ازعلت خود فاصله ندارد، همچون مجاورتی که از کنارهم نهادن دوچیز حاصل می‌شود. این گونهٔ اخیر تفاوتی

۱- تصحیح، ص ۲۴. باید توجه داشت که شیخ مفید دراینجا از نظر ابوالقاسم بلخی از معتزله بغداد که غالباً از آن پیروی می‌کرده، متابعت نکرده است. ابوالقاسم برآن بود که استطاعت یک عرض است و از لحظه‌ای تا لحظهٔ دیگر درنگ نمی‌کند. رجوع کنید به اشعری، مقالات، ص ۲۳۰، ۳۵۸.

۲- شرح، ص ۳۹۳.

با تأثیر مستقیم ندارد، از آن جهت که استطاعت باید بلافاصله مقدّم بر فعل باشد. ولی تأثیر با واسطه که از علّت آن جدا است، بافاصله‌ای از زمان پس از استطاعت می آید[۱].

توجّه عمدهٔ عبدالجبّار در همهٔ این مطالب مخالفت با اشعری و مجبّره است که می گویند استطاعت می‌تواند همزمان با فعل باشد[۲]. به همین جهت می کوشد تا وجود استطاعتی را اثبات کند که متمایز از فعل وفاعل هر دو هست. سه دلیل می آودد. نخست، یکی از ما ممکن است استطاعت انجام فعلی‌را داشته باشد یانداشته باشد. باید دلیلی بر این اختلاف وجود داشته باشد که عبارت از بودن یک معنی در فاعل است که همان قدرت واستطاعت است. دوم، یکی از دو اندام ممکن است به‌صورت ابتدائی قادر به انجام دادن فعل باشد و اندام دیگر چنین نباشد. لابد یکی از دو اندام باید مزیّتی بر دیگری داشته باشد و این مزیت همان قدرت است. سوم، یکی از دو نفر ممکن است توانایی بیشتری بر انجام دادن فعل داشته باشد، که در اینجا نیز این اختلاف نتیجهٔ مزیّتی است که یکی بر دیگری دارد و آن افزونی قدرت و استطاعت او است[۳].

عبدالجبّار می گوید که بغدادیان از آن جهت مخالف این نظرند که مفهوم قدرت در نظر ایشان با مفهوم آن در نظر بصریان یا اشاعره متفاوت است. آنان می گویند که یک شخص از آن جهت قادر است که تندرست است[٤]. عبدالجبّار در پاسخ می گوید که تندرستی عبارت از تعادل اخلاط و نبودن بیماری است. هیچ فعلی از این حاصل نمی‌شود، زیرا فعل از تمام وجود شخص حصول پیدا می کند نه تنها از یک زمینه (که محتملاً تندرستی به آن تعلّق دارد).

۱- همان‌کتاب، ص ۳۹۱.

۲- رجوع کنید به الاشعری، «اللمع»، ص ٥٤، شمارهٔ ۱۲۳.

۳- شرح، ص ۳۹۱.

٤- الاشعری، مقالات، ص ۲۲۹، دو بغدادی، بشر بن معتمر و ثمامة بن اشرس را معتقد به این عقیده می‌داند. برای آگاهی از دید مخالف بلخی به پیش از این، ص ۲۲۳، حاشیهٔ شمارهٔ ۱، مراجعه کنید.

بغدادیان در پاسخ می‌گویند که فعل از یک بدن سالم حاصل می‌شود، و اگر بدن سالم نباشد، فعلی وجود نخواهد داشت. عبدالجبّار در پاسخ می‌گوید که این فقط دلالت بر آن دارد که شخص قادر برای انجام دادن فعل به تندرستی نیازمند است. نه اینکه فعل او از تندرستی او حاصل می‌شود. وگرنه یک نفر می‌تواند منطقاً بگوید که فعل او مستند به زنده بودن او است[1].

این نزاع میان مکتبهای بغداد و بصره چندان مهم نبود. هدف هر دو مکتب مبارزهٔ با مجبّره بود که می‌گفتند استطاعت یا قدرت با فعل همزمان است. راه معارضهٔ بصریان با مجبّره آن بود که دربارهٔ تمایز استطاعت از فاعل اصرار ورزند، و آن را عرضی بدانند که بر فاعل در زمان انتخاب، مقدّم بر فعل، عارض می‌شود. راه مبارزهٔ بصریان با مجبّره در واقع انکار این مطلب بود که چیز خاصّی در مورد استطاعت وجود داشته باشد. آن را چیزی جز تندرستی عادی که شخص را شایستهٔ انجام دادن فعل می‌کند نمی‌دانستند. استطاعت که به معنی قدرت بر انتخاب و نیز قدرت بدنی و فیزیکی است، پیش از فعل و در حین انجام یافتن فعل با شخص است، چه آن چیزی جز حالت تندرستی او نیست.

آثار غیرمستقیم یا تولّد

نتایج غیرمستقیم یک فعل ارادی، که در بخش گذشته اندکی از گفته‌های عبدالجبّار را درخصوص آن نقل کردیم، موضوع اختلاف کلمه‌ای طولانی درمیان متکلّمان بوده است. سؤال این بوده است: مسئولیّت و تکلیف شخص نسبت به نتایج فعلی که انجام می‌دهد، حتّی آن نتایج که غیر قابل پیش‌بینی است، تا چه اندازه است؟ متکلّمان برای پاسخ گفتن به این پرسش مربوط به تکلیف ناگزیر از آن شدند که وضع خاصّی برای خود درمسئلهٔ نفوذ و دامنهٔ گسترش علّیّت فیزیکی در جهان اختیار کنند.

۱- شرح، ص ۳۹۲.

اصطلاح «تولّد» یا پیدایش آثار غیرمستقیم، محتملاً توسّط بشر بن مُعتَمِر بانی مکتب بغداد وضع شد. ولی کسان دیگر نیز در مسئلهٔ تولّد، موضعگیریهایی کردند که شیخ مفید خلاصه‌ای از آنها را آورده است:

«مردمان دربارهٔ ارتباط میان فعل وفاعل آن به آراء متفاوت معتقد شده‌اند. یکی می‌گوید: آدمی هیچ فعلی جز اراده ندارد که در باطن قلب او است. و شاید دیگری اندیشه‌ای بر آن افزوده باشد. آنان چیزی را که در دست و پا جاهای دیگر آدمی صورت می‌گیرد ـ یعنی حرکات و چیزهای مشابه آن ـ فعل او نمی‌دانستند. این گونه سخن از جاحِظ وثُمامَة گزارش شده است.
از این پس اختلاف پیدا می‌شد: ثمامه می‌گفت که هرچیز جز اراده بدون پدید آورنده پدید می‌آمد، و جاحظ بر آن بود که همه چیز به طبع صورت می‌گیرد وتنها اراده به‌اختیار است.
دیگری می‌گفت: هرچه در آن سوی فضای اشغال شدهٔ توسّط انسان می‌گذرد، مخلوق خدا است، به ضرورت آفرینش ـ بدان معنی که طبیعت اجسام آن است که چون مجبورند بنابرهمین اجبار حرکت کنند. این نظر را از نَظّام گزارش کرده‌اند.
واما مُعَمَّر گفته‌است: همهٔ آثارغیرمستقیم ونیزهمهٔ اعراض عمل اجسام بیجان است بنابرطبایع آنها. تنها عمل خدا [ساختن] خود زمینه ومادّهٔ اصلی است. وآدمی در آن عملی جز اراده ندارد.
وبعضی برآنند که آنچه در داخل فضای اشغال شدهٔ توسّط انسان صورت می‌گیرد، فعل اواست، ولی نه آنچه درآن سوی آن می‌گذرد و در فضای شخص دیگر اتّفاق می‌افتد. آنان هرچه را درخارج صورت می‌گرفت، منحصراً فعل خدا می‌دانستند. این مذهب مجبّره است که دراصل «کسب» خویش بیان کرده‌اند. وچیزی همانند آن ازصالح قُبّه گزارش شده است.

دیگران می‌گویند: هرچه مقارن بایک فعل، صورت می‌گیرد، کردهٔ ماست. آنان حتّی رنگ ومزه وادراك و علم وغیره را، بنا برنظریهٔ بغدادیان، از فعل ما می‌دانستند.

این بود مذاهب وآموزه‌های مختلف دربارهٔ افعال متولّد. نظر ما آن است که هرچیزکه علّت آن به‌صورتی ازیک انسان باشدکه فعل‌دیگری با آن و متناسب باآن صورت بگیرد، درصورتی‌که اوضاع واحول آن همان‌که بود باقی بماند، فعل انسان است. آنچه همانند این نباشد، نه‌توسّط انسان به‌وجود آمده و نه از راه فعل با او ارتباط دارد. ولی نمی‌تواند بدون پدیدارنده‌ای پدید شود»[1].

نظریّهٔ بغدادی تضادّ مفرطی با مذاهبی داشت‌که می‌گفتند همهٔ افعال بیرون از تفکّر وارادهٔ آدمی یا به‌وسیلهٔ خدا صورت می‌گیرد، یا به‌وسیلهٔ طبیعت. گفته‌اندکه بشربن‌مُعتَمِر چندان دور رفته‌بودکه می‌گفت اگرشخصی کس‌دیگررا بزند، وآن شخص دیگردرنتیجهٔ ضربه‌گونه‌ای ازعلم پیداکند، شخص اوّل به وجودآورندهٔ علم در دومی است، اگرشخصی پلک چشم شخص دیگررا بلندکند، دیدنی‌که ازآن نتیجه می‌شود فعل شخص‌اوّل است؛ سازندهٔ پالوده علّت شیرینی وخوشبویی‌آن است. مذهب عبدالجبّار وبصریان دیگر تغییرشکلی ازاین وضع بغدادی است. ولی بصریان وبغدادیان، ازاصل مسئولیّت‌آدمی (تکلیف) دربارهٔ افعالش ولااقل بعضی‌ازنتایج آنها، برضدّ مجبّره دفاع می‌کردندکه اعتقادشان آن بود که انسان تنها برای بعضی از افعالی‌که به وسیلهٔ خدا صورت‌گرفته‌کسب مسئولیّت می‌کند: بصریان وبغدادیان همچنین بانظریّه‌های جاحِظ وثُمامَه ونَظّام ومُعَمَّر مخالفت می‌کردندکه هرچند فاعلیّت‌آدمی‌را درافعال درونی‌او

۱- المحیط، اول، ۸۱-۳۸۰. عبدالجبارگزارش مفصلتری ازهمهٔ اینها درالمغنی، نهم، ۱۴۰-۱۱، آورده است. نیز رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص ۴۰۸-۴۰۰.

قبول داشتند، فاعلیّت افعال بیرونی را به‌خدا یاطبیعت نسبت می‌دادند[۱].

مفید نظریّهٔ طبیعت (طبع) راکه جاحظ طرح کرده بود رد کرده و در ردّ آن چنین گفته است:

«من می‌گویم که آنچه به‌وسیلهٔ طبع تولّد پیدا می‌کند، به‌کسی تعلّق دارد که با عمل کردن درچیزی که طبع دارد (مطبوع)، سبب پیدایش آن شده است. این مذهب ابوالقاسم کعبی است، وآن مخالف با مذهب معتزله درطِباع ونیز مخالف بافلاسفهٔ ملحداست درنظری که نسبت به‌افعال طباع دارند. جُبّائی وپسرش مخالف با آنند [یعنی با مذهب کعبی]، و نیز اصحاب حدیث سطحی (اهل‌الحشو) وهواداران مخلوق خدا بودن افعال (اصحاب‌المخلوق) و مجبّره دراین مخالفت با جُبّائی شریکند»[۲].

خواهیم دیدکه جُبّائی وپسرش تولّدآثاررا به‌اندازهٔ ابوالقاسم ومفید دور نبردند.

مفید افعال متولّدآن افعال‌را می‌داندکه بیواسطه وبه‌صورت ابتدائی حادث شده باشد. وی چنین می‌گوید:

«من می‌گویم که بعضی‌ازافعال‌شخص‌قادرآنهاهستندکه ازسببهایی متولّدمی‌شوند که وی آنهاراآغازمی‌کند، بی‌آنکه خودآنهارا تولیدکرده باشد. مثالهای آن: چون‌شخصی‌دیگری‌رابزند، ضربه‌ازنیروو حرکت شخص زننده تولّدپیدامی‌کند؛ ودردی که شخص‌مضروب احساس‌می‌کند به‌وسیلهٔ ضربه متولّد می‌شود؛ ونیز چنین است درمورد کمانداری‌که تیررا به‌هدف یاجزآن پرتاب می‌کند؛ کسی که زبانش‌را به‌سقف دهان تکیه می‌دهد وازآن آواها وکلمات پدید می‌آورد؛ و نظایر اینها. افعال ابتدایی (مبتدأ) متولّد نیستند؛ وآنچه به سبب افعال

۱- برای دانستن اینکه جاحظ در این زمینه از «طبیعت» چه منظوری داشته، رجوع کنید به فان‌اس، شناختشناسی ...، ص ۳۷ - ۱۳۴.

۲- اوائل، ص ۸۳.

ابتدائی تولّد پیدا می کند. همچون آنها که اشاره کردیم، از فعل صاحب سبب متولّد می‌شود.

این مذهب اهل عدل است، جز نظّام، و کسانی از اهل قَدَر و اجبار که در انکار تولّد بااو موافقند»[۱].

عبدالجبّار با این نظر موافق است، ولی مفید به دنبال بحث خود گفته است که آثار یک سَبَب مولّد. همچون آثار اراده، به‌ضرورت در پی آن می‌آید. گفتهٔ وی چنین است:

«ومن می گویم که هر اثر متولّد اثری ضروری است، ولی هرضروری متولّد نیست. وفرق میان آن‌دو چنین‌است: هرضروری که متولّد نباشد، آن‌است که درپی اراده می‌آید. بدون آنکه میان آنها چیزی ازفعل‌شخص‌اراده‌کننده فاصله شود؛ وضروری متولّدآن است که درپی فعلی که پس‌ازاراده صورت می‌گیرد می‌آید. این مذهبی است که آن را به اختصار برای بیان نظر دربارهٔ پدیدارندهٔ فعل آورده‌ام که فیلسوفان آن را نفس می‌نامند. واصل آن مذهب بلخی و آن دسته ازمتکلّمان بغدادی است که نیروی ضروری اراده‌را باتولّد جمع کرده‌اند»[۲].

عبدالجبّار با این مطلب موافق نیست که فعل بالضّروره در پی اراده شدن آن نمی‌آید. چون مفید بر آن است که انسان بالذّات همان نفس است، مسئلهٔ تأثیر علّیّتی اندیشه واراده برروی جسم او واز طریق جسم بر روی جهان خارجی، برای مفید بسیار پیچیده‌تر است تابرای عبدالجبّار. اکثریت معتزله وهمراه با ایشان عبدالجبّار بر آنند که انسان یک ترکیب مادّی است[۳].

۱- اوائل، ص ۸۵.

۲- همان جا.

۳- رجوع شود به پس از این، سبحث انسان، فصل هشتم کتاب حاضر.

شیخ مفید در دنبالهٔ بحث خود، نظر بغدادیان را دربارهٔ طولانی بودن سلسلهٔ علّیّت بیان می کند و می گوید :

«من می گویم که فشارها و حرکتها و تماسها وجداییها و استدلال واعتقاد وعلوم و خوشیها و ناخوشیها همه مانندها و مخالفهای خودرا تولید می کنند. هیچ یک از آنچه یادکردیم به تولید بیش از دیگران اختصاص ندارد.
و می گویم که فاعل گاه علم به چیزهایی را در شخص دیگر تولید می کند، و این درصورتی است که دروی کاری انجام دهد که سبب آن علم است. مثلاً، آن کس که بر دیگری که غافل است بانگ می زند و آژیر می دهد، با این بانگ و آژیر علمی دروی به وجود می آورد. ودلیل آن این است که شخص شنوندهٔ بانگ پس از شنیدن آن، نمی تواند از دانستن امتناع کند. مثال دیگر مثال شخصی است که دیگری را می زند: بااین زدن دروی تولید درد می کند، وبادرد وضربه علم دراو به وجود می آورد، چه غیرممکن است که درحال ضربه خوردن ودرد کشیدن علم به درد پیدا نکند. وگاه انسان در دیگری، با ایجاد فعلی در او که ناگزیر به اندوه و شادی و بیتابی و ترس می انجامد، دراو اندوه وشادی و بی تابی پدید می آورد. مثالهای دیگر نیز هست، ولی گزارش کردن آنها وقت درازی می گیرد.
این مذهب گروه کثیری ازمعتزلهٔ بغداداست. ابوالقاسم بلخی نیز همین مذهب را دارد. جُبّائی و پسرش با بیشتر آن مخالفند، ولی نظّام ومجبّره باهمهٔ آن مخالفند»[۱].

عبدالجبّار گفته است که ابوعلی و ابوهاشم منکر آن بودند که کسی بتواند سبب ایجاد رنگ یا مزه یا بو، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، شود، یااینکه بتواند علم واعتقاد و ادراك در شخص دیگر تولید کند[۲].

۱ - اوائل، ص ۸٦ - ۸۵.
۲ - المغنی، نهم، ۱٤ - ۱۳.

تفاوت دیگر میان بصریان و مفید آن است که مفید از آن ابا می‌کند که اصطلاح تولّد را دربارهٔ افعال خدا به‌کار برد؛ چه این کلمه در منابع وحی نیامده است. ولی این را می‌پذیرد که معنی کلمه در مورد افعال خدا قابل به‌کار بردن است. عبدالجبّار چنین وسواسی ندارد و می‌گوید که تفاوت اساسی میان آثار غیرمستقیم انسان و خدا وجود ندارد، جز اینکه خدا قادر است آثاری را به صورت مستقیم به وجود آورد که از انسان تنها به صورت غیرمستقیم ساخته است[1]. مفید چنین گفته است:

«من می‌گویم که بسیاری از افعال خدا معلول (مُسبَّب) هستند، و از اطلاق لفظ «متولّد» برای توصیف آنها خودداری می‌کنم، هرچند در معنی چنین است. چه هنگام سخن گفتن دربارهٔ صفات خدا و صفات افعال او، از دستور شرع پیروی می‌کنم، و از پیش خود چیزی نمی‌سازم. مسلمانان در مورد بسیاری از افعال خدای تعالی گفته‌اند که آنها سبب و مُسَبَّب هستند، و ندیده‌ام که بر آنها لفظ متولّد را اطلاق کرده باشند. و هر کس چنین کند از حجّتی در گفتار خود پیروی نکرده، و به کتاب و سنّت و اجماع توسّل نجسته است. به‌همین دلائل من از این مذهب پیروی می‌کنم، و نیز به‌دلایل دیگری که جای ذکر آنها اینجا نیست. و امّا گفتار من دربارهٔ اسباب، مذهب جماعتی از بغدادیان و مذهب ابوالقاسم و ابوعلی است. تنها کسی از اهل عدل که با آن مخالفت کرده، ابوهاشم پسر ابوعلی است»[2].

دلیل اینکه چرا ابوعلی از آن ابا داشت که بگوید خدا با تولید آثار و معلولهای غیرمستقیم عمل می‌کند، این است که خدا، برای به‌وجود آوردن خواسته‌های خود، نیازی به‌علّتهای میانجی ندارد، همان‌گونه که به‌کار کردن با آلات نیاز ندارد. و ابوعلی نیز گفته است که

۱ـ المحط، اول، ۴۰۱ ـ ۳۹۸.

۲ـ اوائل، ص ۸۷ ـ ۸۶.

خدا همهٔ افعال خودرا مستقیم وبدون واسطه پدید می‌آورد[1]. انکار بلخی درمورد به کار بردن اصطلاح تولید افعال به وسیلهٔ خدا به همان دلیلی است که مفید از استعمال این اصطلاح ابا داشت. هردو نمی‌خواستند صفاتی را به خدا نسبت دهند که در وحی بدان اشاره نشده بود.

مفید بر آن بود که شخص می‌تواند علم وادراك درشخص دیگر تولید کند. ولی منکر آن بود که خدا نقش بیواسطه‌ای درایجاد حسّ آدمی داشته باشد. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار دربارهٔ آنچه به حواس دریافت می‌شود، و دراینکه آیا علم از فعل خدای تعالی است یا فعل بندگان.

من می‌گویم که علم حاصل شدهٔ ازراه حواس بر سه گونه است: گونه‌ای از فعل خدای تعالی است؛ وگونه‌ای از فعل شخص حس کننده [بخوانید «الحاس» به‌جای «الحواس»]؛ وگونه‌ای ازفعل شخص دیگر از بندگان خدا.

و امّا فعل خدای تعالی آن است که برای شخص داننده در نتیجهٔ سببی از خدای تعالی حاصل می‌شود؛ همچون علم پیداکردن او به‌بانگ رعد ورنگ برق ووجود گرما وسرما وآوای باد وآنچه بدینها ماند. این گونه چیزها برای شخص حس کننده بدون اینکه خود قصد حس کردن آنها را داشته باشد، آشکارمی‌شود، به‌سببی ازخدای سبحانه، که بندگان را در آن اختیاری نیست.

وامّا فعل شخص حس کننده چیزی است که درپی گشودن چشم یاگوش فرادادن یا یکی دیگر از حواس را به‌کار انداختن یا به‌پدید آوردن سببی که موجب احساس محسوس وعلم پیداکردن به‌آن است، حاصل می‌شود.

وامّاآنکه ازفعل شخص حس کنندهٔ دیگرحاصل می‌شود، چیزی است که برای شخص حس کننده به سببی از بعضی بندگان فراهم می‌شود، همچون آنکه بر دیگری بانگ زند که آن دیگری هیچ عملی برای شنیدن این بانگ انجام

۱- این مطلب را عبدالجبار در المغنی، نهم، ۹۴، گزارش کرده است.

> نداده است ، یا شخص که دیگری را با زدن به‌درد آورد. و این دیگر ناگزیر در آن هنگام که مبتلای به درد می‌شود نمی‌تواند از وقوف یافتن نسبت به درد اجتناب کند و علم به آن برای او حاصل می‌آید ـ ونظایر اینها.
> این اعتقاد اکثریّت متکلّمان بغداد است . و کسانی که از ایشان نام بردیم ، با آن مخالفند»[1].

عبدالجبّار و مکتب بصره بادانش گونهٔ سوم مفید، یعنی اینکه کسی می‌تواند در دیگری ایجاد حس کند ، مخالفند.

معتزله بغداد مذهبی داشتند که مفید ، با آنان شریک بود ، و آن اینکه خدا نمی‌تواند مستقیماً در بدنها ایجاد فعل کند ، بلکه به آن نیازمند است که به میانجیگری علّتهای مادّی به فعل بپردازد[2]. مفید این قول را در بارهٔ مسئلهٔ اینکه آیا خدا می‌تواند احساسی در عقل وذهن آدمی ایجاد کند، به‌کار برده است. آیا خدا می‌تواند به‌یک مرد کور علم شناخت رنگ ارزانی دارد؟ مفید می‌گوید :

> «من می‌گویم که آن محال ونادرست‌است ، همان گونه که تهی بودن یک انسان عاقل از علم نسبت به‌جسم موجود که شعاع دیدوی بی‌مانعی به آن می‌رسد محال است ؛ وهمان گونه که وجود علم به‌نتایج فرعی عقلی (مستنبطات) در قلب کسی که به علّت نبودن دلایل امکان استنباط برای او نیست درست نیست، همان گونه هم پیدا شدن علم به‌رنگها برای کسی که حس واسطهٔ میان شخص عاقل و شناخته شدن رنگها به‌وسیلهٔ اورا فاقد است ، مستحیل است.
> این مذهب ابوالقاسم وگروه کثیری از اهل توحیداست. جماعتی‌ازمعتزله وهمهٔ مُشَبِّهه با آن مخالفند»[3].

۱ـ اوائل ، ۶۷ ـ ۶۶.

۲ـ به‌پس از این ، فصل هشتم کتاب حاضر ، بحث درباره علیت مستقیم خدا رجوع کنید.

۳ـ اوائل ، ص ۱۱۰.

مفید در اینجا می‌خواهد بگوید که هر کس چشمانش خوب کار کند. بالضّروره چیزی را که بلافاصله در برابر او قرار گرفته است می‌بیند. برای اینکه آدمی چیزی را ببیند فعل از خدا ضرورت ندارد. عبدالجبّار از نظریّهٔ کاملاً مخالفی سخن می‌گوید که ابوالهُذَیل و ابوعلی جُبّائی بر آن بودند، وبنابر آن فعل خدا برای ایجاد حس در شخص، باوجود فراهم بودن شرایط بالا، لازم است. ولی ابوالهذیل وابوعلی درنتیجه گیری نسبت به این امر که آیا خدا می‌تواند تصوّر رنگ را در ذهن شخص کور به‌وجود آورد، بایکدیگر اختلاف داشتند. عبدالجبّار می‌گفت:

«وامّا ابوالهذیل می‌گفت که ادراکْ فعل اختراعی خداست (فعل الله... علی جهة الاختراع). و این شبیه است به گفتهٔ شیخ ما ابوعلی. ولی او [یعنی ابوالهذیل] می‌گفت که برای انسانی که چشم او خوب کار می‌کند، این امکان هست که شیئی را که مستقیماً در حضور او است [بخوانید بحضوره به جای یُحصونه] نتواند ادراک کند، تنها بدان سبب که خدا ادراک را دراو نیافریده باشد. ونیز این را که خدا علم به‌رنگها را درقلب یک شخص کوری که هرگز رنگ را ندیده است ایجاد کند، ممکن می‌دانست.

شیخ ما ابوعلی منکر این بود. چه به‌گفتهٔ او، هنگامی که یک بیننده می‌تواند ببیند. از آن‌جهت ادراک می‌کند که یک زمینه، لازم است یک چیز، یامخالف آن را ـ درصورت وجود مخالف ـ دارا باشد»[1].

بنابراین، به‌گفتهٔ ابوعلی، مردی باچشم سالم که دربرابرشیئی ایستاده باشد، ازاین‌رو نه بیننده است ونه کور. بلکه درچنین وضعی خدا باید دروی عَرَض بینائی یا کوری پدید آورد،

۱- المغنی، نهم، ۱۲. استدلال ابوعلی دربارهٔ مخالفها در همین کتاب، چهارم، ۵۵ روشنتر می‌شود، که در آن عبدالجبار اورا معتقد به این امر معرفی می‌کند که ادراک عرض است و، باصحت چشم و حضور شیء، «خدا است که آن یا ضد آن‌را پدید آورد، که آن [نیز] عرض است. چه زمینه نمی‌تواند فاقد شیء و ضد آن هر دو باشد.

واگر خدا نخواهد ادراك رنگ را در شخص کور ایجاد کند. آن شخص دیگر کور نخواهد بود.

عبدالجبّار به شدّت با این اعتقاد که ادراك عرضی است که خدا آن را در شخص ادراك کننده پدید می‌آورد. به مبارزه برخاسته است. به گفتهٔ وی، هر موجود زنده در صورتی که تنها حواسّ سالم داشته باشد و مانعی او را از احساس شیء مورد نظر بازندارد. بالضّروره مُدرِك است[۱]. اگر بنابود خدا در ما ادراك ایجاد کند. یا او تصویر شیء را در حسّ بینائی ما پدید آورد. آنگاه هرگز مطمئن نبودیم که آنچه را در برابر ما قرار گرفته است ادراك می‌کنیم[۲].

نظر عبدالجبّار به اینکه ادراك در پی زندگی می‌آید. هم در مورد خدا تطبیق می‌شود وهم درمورد انسان[۳]. البته این تفاوت هست که. آدمی به حیات خود زنده است و خدا به‌ذات خویش. وبنابراین، درصورتی که آدمی ناگزیر بایدازاندامهای حسّ خود به‌عنوان آلات بهره‌برداری کند. خدا به آنها نیاز ندارد. خدا بدون عاملی به‌نام «زندگی» زنده است. وبدون اندامهای حس مُدرك[۴].

گفتهٔ عبدالجبّار حاکی ازاینکه انسان زنده ودارای حواسّ سالم ومرتّب. چون در حضور شیئی قابل ادراك قرارگیرد باید آن را ادراك کند؛ با آنچه شیخ مفید گفته است اختلافی ندارد. عبدالجبّارنیز اشاره کرده است که حتّی ابوعلی سرانجام ازنظریّهٔ خودکه پیشتر ذکر آن گذشت دست کشید. وبرای این مطلب که آدمی بالضّروره بافعل خود می‌بیند نه با فعل خدا برهان آورد[۵].

۱- شرح، ص ۲۵۴. برای آگاهی از تفصیلی که عبدالجبار دربارهٔ نظریه احساس خود آورد، به همین منبع، ص ۶۱-۲۵۴؛ و نیز المغنی، چهارم، ۸۲-۲۳، رجوع کنید. این مقدمه‌ای است برای انکار وی نسبت به قابل رؤیت بودن خدا.

۲- شرح، ص ۲۵۵.

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۷-۱۹۵.

۴- رجوع کنید به المغنی، چهارم، ۳۶.

۵- همان منبع، ص ۵۶ - ۵۵.

پس نظریّهٔ آثار متولّد غیر مستقیم، هم درشکل اصلی بغدادی آن که مفید پیرو آن بود، وهم درشکل تغییر یافتهٔ آن که عبدالجبّار در آن پیروی می کرد، جوابی بود که اکثریّت معتزله به کسانی از گروه خود همچون جاحظ و مُعَمَّر می‌دادندکه فعالیّت آدمی‌را منحصر در ارادهٔ او می‌دانستند ومی‌گفتند که هرچیز جز آن، خواه‌مستقیم‌وخواه به‌میانجیگری طبیعت؛ توسّط خدا صورت می‌گیرد. نشانه‌ای از این طرز تصوّر اخیر همچنین در نظریّهٔ قدیمتر احساس ابوعلی قابل مشاهده است.

شهوت

به‌گفتهٔ مفید، یکی از راههای فعل خدا در هر جانور، به میانجیگری شهوات طبیعی است. مسئول شهوت کلّی خدا است. ولی‌جانور نقشی درهدایت کردن جریان کلّی شهوت به طرف هدف خاص دارد، و به همین جهت آن را می‌توان فعل جانور دانست. شیخ مفید ازگفتن این مطلب پرهیز می کندکه هدایت شهوتهای طبیعی توسّط آدمی به‌طرف هدفهای خاص تاچه حد ارادی است. وی می‌گوید:

«من می‌گویم که شهوت عبارت ازدو معنی است. یکی ازآن دو طبع مختصّ به جانور است که او را به طرف چیزی که سازگار با آن است می‌خواند. معنی دیگر میل طبع است به دستهٔ خاصّی ازمجموعهٔ خوشیها. اوّلی، بدون هیچ شکّ وشبهه، ازفعل خدای سبحانه وتعالی است، چه جانور مالک آن نیست ودرآن اختیاری ندارد. امّا دومی فعل جانور است به‌دلایلی‌که شرح آن دراینجا به‌درازا می کشد.
این مذهب اکثر بغدادیان است»[۱].

عبدالجبّار یک رشته از تفاوتها میان شهوت و اراده ترسیم کرده است. وی می‌گوید که

۱- اوائل، ص۸۷. لااقل یک سطر ازنسخه پس ازاینجا افتاده‌است که درآن محتملا از مخالفان این نظر نام برده بوده است.

خدا اراده می‌کند، ولی شهوت ندارد[1]. عبدالجبّار چیزی در مخالفت با نظر شیخ مفید نگفته است.

اوامر

درقلمرو علیّت اخلاقی. مسئولیّت خدا در مقابل نتایج اوامرش به آنچه انسان برای اطاعت از آنها می‌کند گسترش می‌یابد. مفید می‌گوید:

«من می‌گویم که فرمان دادن به‌علّت فرمان دادن به‌معلول است، بدان شرط که امر از مسبّب جلوگیری نکند یا بداندکه صاحب سبب از مسبّب و معلول جلوگیری خواهد کرد. واماامرکردن به‌سبب‌ناگزیرمقتضی‌امرکردن به‌مسبّب نیز هست. اگر هم امر به‌لفظ نباشد امر به‌معنی است.
ازکسانی‌که اعتقاد به تولّد دارند، کسی را نمی‌شناسم‌که مخالف با این نظر بوده باشد»[2].

بدل

مجبّره دربارهٔ قدرت یا استطاعت دو نظر دارند. نخست، آنان همچون معتزله بر این اعتقادندکه قدرت و استطاعت پیش از فعل وجود ندارد، بلکه همزمان با آن است[3]. دوم، آنان‌گفته‌اندکه استطاعت مجبور به انجام دادن یکی از دومتضاد است و، برخلاف آنچه معتزله‌گفته‌اند، هم به‌فعل مربوط می‌شود وهم به ضدّ آن[4]. مثلاً اشعری بر آن است‌که هم خدا برکافر تکلیف معیّن‌کرده است، و هم‌کافر قدرت و استطاعت ایمان آوردن ندارد[5].

۱- المغنی، ششم، بخش دوم، ۳۷ - ۳۵.
۲- اوائل، ص ۸۶.
۳- الاشعری، «اللمع»، ص ۵٤، شمارهٔ ۱۲۳؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۲٤.
٤- الاشعری، «اللمع»، ص ۵٦ - ۵۵، شمارهٔ ۲۸ - ۱۲٦.
۵- همان منبع، ۵۹ - ۵۸، شمارهٔ ۱۳۵.

به این گفته چنین اعتراض کرده‌اند که بنابر این معلوم می‌شود که خدا تکلیف را بر کسی قرار داده که کاملاً عاجز است. اشعری این را نمی‌پذیرد. وی میان کسی که کاملاً عاجز است وکسی که تنها استطاعت انجام دادن یک فعل را ندارد، تمایز قائل است. شخص کاملاً عاجز، نه استطاعت انجام دادن یک فعل را دارد و نه استطاعت انجام دادن ضدّ آن را، درصورتی که آن کس که استطاعت برای انجام دادن یک کار را دارد، در آن هنگام که مشغول اجرای آن فعل است. بدان جهت که مشغول است، استطاعت برای انجام کار ضدّ آن ندارد[1]. مثلاً مرد بی‌پا کاملاً عاجز از راه رفتن است. چه نه می‌تواند راه برود ونه ازراه رفتن باز ایستد؛ کسی که پول ندارد، از لحاظ صدقه دادن کاملاً عاجز است، چه نه می‌تواند صدقه بدهد ونه می‌تواند مانع پرداختن آن بشود. اشعری بر آن است که بر خدا روا نیست که به مرد بی‌پا فرمان راه رفتن یا به مرد بی‌پول فرمان صدقه دادن بدهد[2]. ولی کافر کاملاً عاجز نیست. وی یکی از دو ضد را انجام می‌دهد. چون قدرت و استطاعت، همزمان بافعل و تنها تعیین شدهٔ برای آن فعل است. می‌گویند که کافر استطاعت کفر دارد ولی، درهمان هنگام، استطاعت ضدّ کفر یعنی ایمان را ندارد.

مجبّره که به تمایز میان این حالت و عجز کامل قائل شده‌اند، بر این عقیده‌اند که ازجهتی «امکان» آن هست که ایمان درجان وقلب کافر به‌جای بی‌ایمانی او حاضرباشد. چگونه؟ به این شرط (غیر واقعی) که، به جای وجود کفر در آن، ایمان وجود پیدا کند. عبدالجبّار برهان را بدین صورت بیان کرده است:

«وجه پیوستگی این باآنچه پیش ازآن گذشت [یعنی تصوّر استطاعتی که تنها مجبور به انجام دادن یک فعل باشد] آن است که در آن هنگام که ما مجبّره

۱- همان منبع. باقلانی به همین تمایز قائل بوده است، التمهید، ویرایش مکارتی، ص ۱۹٤.

۲- الاشعری، «اللمع»، ص ۶۰ - ۵۹، شماره ۱۳۸ - ۱۳۷.

را برنتیجهٔ گفتارشان دربارهٔ قدرت تعیین کننده (القدرة الموجبة) ملزم کردیم: که تکلیف معیّن کردن برای کافر همچون تعیین تکلیف برای عاجز است. آنان گفتند: از کافر ایمان امکان دارد، به‌شرط آن که کفر در او نیامده و به‌جای آن ایمان آمده باشد. و این با حالت کسی که کاملاً عاجز است تفاوت دارد. بدین ترتیب آنان امکان بدل کردن موجود را پذیرفته‌اند و این در نظر ما درست نیست»[1].

برهان معتزله آن بود که هنگامی که فعلی وجود دارد، آن فعل وجود دارد؛ و گفتن اینکه ممکن است در زمان حاضر به صورتی دیگر باشد بی‌معنی است. و این بدان جا انجامید که سخت درخصوص زبانی که به کار می‌بردند گرفتار محدودیّت شدند. بنابه گفتهٔ اشعری، تنها اسکافی و جعفر بن حرب درمیان معتزلیان روا می‌داشتند که در بحث، از فرض مخالفِ وضع موجود استفاده شود. تنها این دو نفر مجاز می‌دانستند که کسی بگوید: «اگر کافران درحال کفر خود به‌جای کفر واقعی ایمان می‌آورند به خیر ایشان می‌بود». و به‌صراحت بر این گفته می‌افزودند که مقصودشان این نیست که درحال کفرشان جایز است که به‌وجهی ازوجوه ایمان آوردند. معتزلیان دیگر حتّی این را هم جایز نمی‌دانستند[2].

تصوّر معتزلیان دربارهٔ قدرت واستطاعت آن است که این قدرت پیش از فعل وجود دارد و امکان به‌کار بردن آن در فعل یا ضدّ آن هست. بدین ترتیب آنان روا می‌داشتند که کسی از امکان جانشین (بدل) در آینده سخن گوید، ولی نه در زمان حاضر. با این دید، گفتن اینکه اکنون برای کافر امکان آن هست که مؤمن شود، بی‌معنی است. تنها از امکان آینده ومؤمن شدن وی پس از این می‌توان سخن گفت.

گفتار مفید دربارهٔ بدل وضع متعارفی معتزله را نشان می‌دهد. گفتهٔ وی چنین است:

۱ـ شرح، ص ۱۰۸ - ۴۱۷.

۲ـ مقالات، ص ۲۰۴.

« من می‌گویم که ممکن است کفر در هنگام ایمان به جای (بدل) آن وجود می‌داشته باشد ، و اینکه ایمان ممکن است در هنگام کفر بدل از آن می‌بوده باشد . ولی نمی‌گویم که در حال ایمان ممکن است کفر بدل آن باشد ، یا در حال کفر جایز است که ایمان بدل آن باشد . و این بدان سبب است که جایز بودن چیزی صحیح دانستن آن وقبول امکان آن . و انکار محال بودن آن است . کفر مضادّ ایمان است . وجود یک ضد امکان وجود ضدّ دیگر را محال می‌سازد ، همان گونه که وجود فعلی آن را محال می کند . بنابراین اگر گوینده‌ای بگوید : ایمان به جای کفر از یک کافر ممکن است ، به‌صورت ضمنی اجتماع ضدّین را جایز شمرده است ولی اگر بگوید : « ممکن بوده‌است » وامکان را در گذشته قرار دهد ، دیگر گفتهٔ وی متضمّن تضادّی نیست . و امّا گفتن اینکه : بر کافر روا است که در آینده به جای [بخوانید « بدلاً من » به جای « اوقات »] کفر ایمان پیدا کند ، دیگر بر این گفته اعتراضی نیست ، چه تضادّ ومحال بودن از آن برطرف شده است . میان ما و مجبّره در این گفتهٔ اخیر اختلافی نیست واختلاف در گفتهٔ اوّل است .

اهل عدل بر این نظرند و اهل اجبار عموماً برخلاف آنند»[۱] .

مفید ، برخلاف اعتقاد مجبّره ، می‌گوید که در آن هنگام که امری وجود دارد ، ضدّ آن را نمی‌توان گفت که فعلاً موجود است . امکان بدل قرار گرفتن یکی به‌جای دیگری در آینده مورد اختلاف است . چه ، بنابر رأی مجبّره ، خدا ممکن است در آینده به‌همین انسان قدرت ایمان ارزانی دارد ، ودر آن هنگام وی بالضّروره مؤمن خواهد شد ؛ به‌گفتهٔ معتزله و شیخ مفید ، انسان اکنون استطاعت مؤمن شدن یا کافر شدن در آینده هر دو را دارد .

۱- اوائل ، ۸۸ - ۸۷ .

طَبع و ختَم

درارتباط باآزادی انسان درتغییرکردن ازکفر به‌ایمان، شیخ مفید باید بعضی‌از آیات و تعبیرات قرآنی راکه مجبّره معمولاً در تأیید نظر خود می‌آوردند؛ به صورتی مخالف با مجبّری تفسیر کند. دراین‌آیات آمده است که بردلهای کافران مهروموم (طبع وختم) نهاده است[۱]. توضیح مفید چنین است:

«گفتار در طبع و ختم. من می‌گویم که نهادن طبع (مهر) از طرف خدای برقلوب وختم به‌یک معنی است، وآن گواهی برآن است که این دلها به عمد توجّهی به‌ذکروپیام‌الاهی ندارند، وبه‌اختیارخود وبدون اکراه ازراه راست پیروی نمی‌کنند. واین معنی درزبان وگفتگو شناخته است. آیا نشنیده‌ای که می‌گویند «ختمت علی فلان بأنّه لایفلح» بر فلانی مهر نهادم که رستگار نشود»؟ وآنچه در این‌گفته در نظر دارند این است که «من این مطلب را دربارهٔ وی به‌تأکید ودربرابر همگان می‌گویم».

ومهر برچیزی نشانه‌ای است ازکسی که مهر نهاده‌است. وچون‌گواهی‌خدا برچیزی نشانه‌ای برای بندگان اواست. روا است که ختم وطبع (مهروموم) خوانده شود.

واین سازگاراست بااصول اهل‌عدل، ومذاهب مجبّره برخلاف آن‌است»[۲].

اَلَم و عِوَض

توزیع عملی درد ورنج (الم) درجهان پرسشهایی ازلحاظ‌عدل‌الاهی پیش‌می‌آورد که معتزله وکسانی‌که موافق با ایشان هستند باید به آن پاسخ‌گویند. آنان منکر این

۱- رجوع کنید، مثلاً، به‌قرآن، بقره، ۷؛ انعام، ۴۶: جاثیه، ۲۳؛ منافقون، ۳؛ و الاشعری، الابانة، ص ۵۸-۵۷.

۲- اوائل، ص ۹۵. برای آگاهی یافتن از نظرعبدالجبار درباره ختم وطبع رجوع کنید به متشابه‌القرآن، ویرایش عدنان م. زرزور (قاهره: دارالتراث، ۱۹۶۹)، اول: ۵۴-۵۱.

بودند که حیثیّت و مقام فاعل تعیین کنندهٔ آن است که فعل او عادلانه است یا نه[۱]. به‌جای آن. عبدالجبّار گفته است که عدل و ظلم وابستهٔ به‌خود فعل و نتایج آن و شایستگیهای شخصی است که فعل بر او واقع شده است. بی‌عدالتی و ظلم عبارت از «هرچیز مضرّی است که مستلزم نفع بزرگتر نباشد یا از مضرّت بزرگتر جلوگیری نکند یا چنین تصوّر نشود. و مستحقّ و شایسته نباشد یا تصوّر نشود که چنین است»[۲].

رنج و الم گاه خوب (حَسَن) است و گاه بد (قبیح). به‌گفتهٔ عبدالجبّار، تنها وقتی خوب است که «در آن نفعی باشد یا دفع ضرری بزرگتر از رنجی که می‌رسد بکند، یا شخص استحقاق و شایستگی آن را داشته باشد»[۳]. ولی از خدا شایسته نیست که تنها به احتمال و فرض کسی را گرفتار درد و رنج کند. چه او بر همه چیز دانا است. و نیز روا نیست که خدا رنجی را برای جلوگیری از زیانی بزرگتر تحمیل کند. چه او همیشه می‌تواند راه دیگری برای جلوگیری از شر پیدا کند[۴]. پس خدا باید زمانی یک نفر را گرفتار رنج کند که یا این رنج سبب آن شود که آن شخص به نفع بزرگتر برسد، و یا اینکه آن شخص استحقاق آن رنج را داشته باشد.

در بیان همهٔ منافعی که از رسیدن رنج عاید بنده می‌شود، از همه مهمتر درس عبرتی (اعتبار) است که گرفته می‌شود. رنجهای ناروا ممکن است هم به‌کسانی که مکلّفند به عنوان درس عبرتی به خود ایشان و دیگران برسد. و هم به‌کسان دیگری ـ همچون کودکان ـ که مکلّف نیستند داده شود تا وسیلهٔ اعتبار دیگران شود. به‌این هردو گروه آسیب دیدگان باید عوض داده شود. عبدالجبّار می‌گوید:

۱- رجوع شود به عبدالجبار، شرح، ص ۴۸۳. آنچه در اینجا طرد شده نظری است شبیه نظر اشعری حاکی از اینکه هیچ کاری که خدا بکند ستمگرانه نیست بدان جهت که خدا سبحان و متعالی است. رجوع کنید به «اللمع»، ص ۷۱، شمارهٔ ۱۷۰.

۲- المغنی، سیزدهم، ۲۹۸.

۳- شرح، ص ۴۸۴.

۴- المغنی، سیزدهم، ۳۶۹؛ شرح، ص ۴۸۶.

«همهٔ آلامی که خدا سبب آنها است ، یا به اشخاصی می‌رسد که مکلّف هستند ویا به کسانی که چنین نیستند . اگر به کسانی برسد که مکلّف نیستند . باید عوض وجبران بیشتر از آن در مقابل به‌ایشان داده شود ـ و این سبب می‌شود که دیگر آن درد والم عنوان ستم پیدا نکند. ونیز باید مشتمل بر درس عبرتی برای کسانی باشد که مکلّفند ـ واین سبب آن می‌شود که الم از گزاف وبی‌هدف بودن برهد.

اگر خدا کسی را که مکلّف است به رنجی مبتلا کند. باید هم مستلزم عوض باشد و هم درس عبرت . در این صورت ممکن است مخصوص خود شخص بلاکشیده باشد. یا مخصوص دیگران. ویا هم خود او وهم دیگران.

ولی قاضی‌القضاة بعید دانسته است که این اعتبار منحصراً مخصوص دیگران باشد و به‌خود او اختصاص نداشته باشد. درصورتی که خود وی بیشتر به‌آن وابستگی دارد»[1].

مانکدیم تدوین کنندهٔ شرح الاصول در آخرین جمله اعتقاد شخص عبدالجبّار را به‌صراحت بیان کرده است.

عبدالجبّار دراینجا اشاره کرده است که دلیل قانع کننده‌ای باید برای خدا باشد که بنده‌ای را مبتلای رنج کند ، و مقام و اهمیّت این دلیل برتر و والاتر از وجود این اطمینان است که خدا در جهان دیگر به شخص مبتلای به رنج عوض خواهد داد . دلیل قانع کننده نفعی است که بر آن رنج بچربد . آیا ممکن است این نفع از راه دیگری جز درد ورنج برسد؟ عبدالجبّار می‌گوید که درپاره‌ای از موارد الم ممکن است تنها راه ممکن باشد . ولی نمی‌خواهد چندان دور برود و چنین اظهار عقیده کند که درهمهٔ مواردی که خدا رنجی را برای نفع آینده‌ای به بنده‌اش می‌رساند باید چنین باشد . به‌جای آن وی

۱ـ شرح ، ص ۴۸۰ .

از عدل الهی دفاع می کند و می گوید خدا می تواند یا نفع را از طریق رنج به بنده برساند. یا برای رساندن این نفع راهها و وسایل دیگر را به کار برد[1].

شیخ مفید بر آن است که برتر و بالاتر از تنها اطمینانی که برای عوض و جبران رنج داده می شود. بایستی دلیل قانع کننده ی برای آن بوده باشد ولی محتملاً بدان سبب که وی همچون بغدادیان معتقد بدان است که خدا به بهترین مصلحت بندگانش عمل می کند. در این مورد نظرش آن است که هنگامی که خدا بنده اش را گرفتار رنج و درد می کند. بدان جهت است که برای رسیدن به نفعی که می خواهد به آن بنده برسد. راهی جز مبتلا شدن به این رنج نیست. گفته ٔ مفید چنین است:

«گفتار در الم و لذت. و آیا اینکه در لطف و مصلحت بودن با یکدیگر برابرند یا نه.

من می گویم که اگر رنج و شادی در لطف کردن نسبت به مکلّفان و مراعات مصالح آنها فایده ٔ یکسان می داشتند، از خدای حکیم سبحانه و تعالی شایسته نبود که به جای ایجاد خوشی برای بندگان آنان را گرفتار رنج کند. چه در آن صورت خدا دلیلی برای دادن آن [یعنی رنج] جز عوضی که در برابر آن می داد نداشت. ولی خدای قدیم سبحانه و تعالی قادر است بر اینکه از راه تفضّل مثل

۱- رجوع کنید به المغنی، سیزدهم، ۲۹۶-۲۹۵. به این اعتراض که خدا می تواند منظور خود را از طریق دیگر عملی کند، عبدالجبار چنین جواب داده است: «معلوم نیست که چیز دیگری جز درد و رنج بتواند نفعی برابر با آن داشته باشد و درس عبرتی همچون درس عبرت آن بدهد. کاملا احتمال آن هست که چیز دیگری نتواند جایگزین آن شود». چون این جواب اعتراض کننده را قانع نکرده و او گفته است که خدا می تواند وسایل دیگر جز الم و رنج را به کار برد، عبدالجبار چنین پاسخ داده است: «پیش از این در فصل «لطف» توضیح دادیم که غیر ممکن نیست چیز دیگری بتواند جایگزین آن شود. ولی به این دلیل رنج نمی تواند از خوب بودن خارج شود. خدا می تواند بیان درد بخشیدن یا نفع دیگری انجام دادن یکی را انتخاب کند. چه هر دو را می توان لطف دانست».

آن عوض ببخشد. علاوه براین، شایسته‌تر برای بخشندگی وجود [بخوانید «جوده» به جای «وجوده»] و رحمت وی آن است که به جای درد خویش ارزانی دارد که شریفتر از آن است، نه اینکه دردی بخشد که چیزی شریفتر از آن سودی برابر با آن دارد.

این مذهب عدّهٔ زیادی از اهل عدل است. گروهی از ایشان ونیز همهٔ مجبّره با این مذهب مخالفند»[1].

این مخالفت با بعضی از «اهل عدل» مربوط به نکتهٔ کوچکی از راههای انتخاب خدا می‌شود که از نظرهای مختلف در بارهٔ تکلیف خدا برای رعایت مصلحت انسان حاصل می‌آید. نکتهٔ مهم آن‌است که همهٔ گروهها با مجبّره مخالفند که می‌گویند خدا نیازی به آن ندارد که برای منظور و هدفی به فعل توّجه کند، و برای آنچه می‌کند مکلّف به ادای جبران و عوضی نیست.

مفید پس از آن عقدهٔ شخصی خویش را بیان می‌کند و می‌گوید که ممکن است در بعضی از موارد خدا کسی را مبتلای به رنج سازد بی‌آنکه لازم باشد عوض و جبرانی در برابر آن بدهد. سخن وی چنین است:

«گفتار در رنج بنابر مصلحت وبدون عوض.

و من می‌گویم که عوض دادن بر رنجی که به کسی رسد و به مصلحت شخصی دیگر باشد، شایستهٔ عدل الاهی است، ولی تنها به‌جود خدا [بخوانید «جوده» به جای «وجوده»] این عوض دادن در صورتی که شخص رنج دیده مؤمن باشد، بر او واجب می‌شود. و امّا در آن هنگام که غیر مؤمنی از رنج دیدن مؤمن سود می‌برد و به مصلحت او تمام می‌شود، برخدا واجب است که به شخص رنج دیده عوض دهد، واگر چنین نکند ستم کرده است.

بنابراین من می‌گویم که در آن هنگام که مبتلای به الم کافر باشد، آن کافر

۱- اوائل، ص ۹۰-۸۹.

مستحق عوضی نخواهد بود. چه رنجی که به وی رسیده برای کیفر دادن به‌او و به صلاح او بوده است؛ هر چند روا است که دیگری از رنج دیدن‌او عبرت گیرد و این کار به‌صلاح و مصلحت او تمام شود.

این مذهب کسانی از اهل عدل و ارجاء است که منکر آن هستند که نیکی و بدی یکدیگر را خنثی یا احباط می‌کنند. معتزلهٔ بغداد و بصره و همهٔ مجبّره با آن مخالفند.

و من در این باره ترکیبی از اصول فراهم آورده‌ام که تنها مخصوص خودمن است و طرفداران دیگر عدل و ارجاء در آنچه برمن آشکار شده موافقت ندارند. ولی حقّانیّت آن برمن از طریق نظر و استدلال ثابت شده است. ازمخالفت کسانی دیگر با آن وحشت ندارم، از آن‌جهت که حجّت من تمام است واز پیروی ازحق هیچ گونه وحشت ندارم؛وسپاس خدای را»[۱]!

دو نکته در اینجا هست که عبدالجبّار آنهارا انکار می‌کند. نخست این فرض شیخ مفید است که خدا رنج را تنها از آن جهت به شخص بالغ می‌دهد که خیر شخص دیگری در آن است[۲]. باید به خاطر داشت که مفید چنان می‌اندیشید که خدا ناگزیر است به بهترین مصلحت بنده‌اش عمل کند،واینکه برای بیان کردن علّت بعضی‌ازشرّها وبدیهادرجهان شیخ مفید ناچار بوده است بگوید که آن «انسان» که بهترین مصلحت او مورد توجّه است، باید همچون مجموعه وامّت درنظر گرفته‌شود. عبدالجبّار این راه‌حل‌را نادرست دانسته و آن را ردکرده است[۳].

نکتهٔ دومی که عبدالجبّار با آن توافق ندارد: این گفتهٔ شیخ مفید است که رنجی

۱- همان منبع، ص ۹۰.

۲- این مطلب از تفسیر مانکدیم در بارهٔ فقره‌ای که پیش از این، در صفحهٔ ۲٤۳ گذشت آشکار است.

۳- رجوع شود به پیش از این، ص ۲۳۰ حاشیهٔ شمارهٔ ۲.

که به کافر تحمیل شده شایستهٔ هیچ عوضی نیست . چه عنوان کیفری نسبت به کفر او دارد وحتّی ممکن است به او در شناختن گمراهی و خطایش کمک کند . عبدالجبّار گفته است که بنابر نظر ابوعلی جُبّائی خدا درد ورنج را به کافران و مرتکبان گناههای کبیره هم به‌عنوان کیفر وهم به‌عنوان آزمایش سودمند(مِحنَة) تحمیل می کند. ولی‌عبدالجبّار ، به پیروی ازابوهاشم . بااین نظر مخالف است ، ومحنت را که سودمند است وبنابراین باید با بردباری تحمّل شود . ازکیفر وعقاب که باید از آن اجتناب شود ومایه تأسف باشد ، متمایزمی‌داند[1] . عبدالجبّار بر آن‌است که زندگی این‌جهانی عرضهٔ آزمایش ومحنت‌است ، درصورتی‌که آخرت زمان بخشیدن چیزی درخور است ، خواه به‌صورت پاداش باشد وخواه به‌صورت کیفر[2] . رنجی که در این دنیا به آدمی می‌رسد ، شایستهٔ عوض است ، خواه این رنج سودمند باشد یا نباشد[3] .

شیخ مفید نظر خود را در این باره با انکار مذهب معتزله در بارهٔ خنثی شدن خیر و شرّ با یکدیگر (اِحباط) همراه‌کرده است. در برابر آن ، اعتقادی است بدین صورت که گناهان آدمی ، اگرسنگین‌تر از کارهای نیک‌او باشد ، هرپاداشی‌راکه شایستهٔ آن بوده است ازمیان می‌برد ، چه دشوار می‌نماید که این‌آخری سازگار بااین‌اعتقاد باشد که خدا عوض هر رنجی راکه شخص برروی زمین دیده است به او خواهد داد . ولی عبدالجبّار می‌گوید که جبران وعوض دادن باکیفر دادن سازگار است ، در صورتی که پاداش چنین نیست . و این بدان جهت است که مجازات وکیفر مستلزم نکوهش است و پاداش مستلزم ستایش ، ولی جبران و عوض دادن تنها موجب سودی است بی‌آنکه مستلزم ستایشی باشد. چیزی جز ادای دین نیست. علاوه براین ، عوض از لحاظ دوام محدود است ، و به‌همین جهت در جهان دیگر ممکن است به شکل یک تخفیف موقّتی عذاب برای کسی درآید که جاودانه باید درآتش بماند. ولی عبدالجبّارنوشته‌است که.

۱ـ المغنی ، سیزدهم ، ۴۳۱ .

۲ـ همان کتاب ، ص ۴۳۳ .

۳ـ همان کتاب ، ص ۴۳۵ .

به اعتقاد ابوعلی، کیفر سبب احباط عوض می‌شود[1]. ولی تصوّر ابوعلی از بدل به گونه‌ای دیگر بود. وی آن را از لحاظ دوام نامحدود می‌دانست[2]. و همچنین تعبیر و تصوّر وی از احباط اندکی با تعبیر و تصوّر ابوهاشم و عبدالجبّار تفاوت داشت[3].

عوض دادن به بهایم

شیخ مفید براین اعتقاد است که خدا به کرم خویش، و نه به عدلش، باید به‌جانوران برای رنجهایی که دیده‌اند عوض دهد. و این امر مبتنی براین اعتقاد است که خدا به خیر آفریدگان خویش عمل می‌کند، که این عقیده نیز به نوبهٔ خود متّکی براین اصل است که خدا به هیچ چیز نیازمند نیست. در اینجا شیخ مفید آشکارا میان عدم استحقاق جانوران برای پاداش یا کیفر و حقّ (یا شبه حق، چه این به کرم خدا مربوط می‌شود) آنان برای عوض تمایز قائل می‌شود: گفتهٔ شیخ مفید چنین است:

«گفتار درعوض دادن به بهایم وقصاص کردن بعضی‌از آنها ازبعضی دیگر.
من می‌گویم که برجودوکرم خدای تعالی عوض دادن به‌بهایم در برابر رنجهایی که در دار دنیا به آنها رسیده واجب است، خواه این رنج از فعل خدا جلّ اسمه باشد یا ازفعل دیگری. زیرا خدا آنها را برای خیر آنها آفریده است. ولی اگر بناباشدکه از عوض گرفتن ازرنجهایی که دیده‌اند محروم بمانند، بدان معنی می‌شودکه خدا آنهارا برای زیان دیدن آنها آفریده است. وخدا بزرگتر از آن است که چیزی را برای زیان رسیدن به آن و آزردن آن بدون اینکه نفعی به آن برسد آفریده باشد! چه این کار جز از ابله ستمکاری صورت نمی‌گیرد، و خدای سبحانه عدل وکریم وحکیم وعالم است.
و امّا قصاص کردن جانوران روا نیست؛ چه آنها مکلّف و مأمور و دانای

۱- همان کتاب، ص ۵۲۴.

۲- همان کتاب، ص ۵۰۸.

۳- رجوع شود به عبدالجبار، شرح، ص ۶۲۸-۶۲۷.

به بدی چیزهای بد نیستند. وقصاص کردن گونه‌ای از عقوبت و کیفر است، و آن کس که غیرمکلّف یانهی‌نشده از کارزشت راکیفردهد حکیم [بخوانید «بحکیم» به‌جای «بحکم»] نیست. اگر جایز می‌بود که بعضی از آنها را در مقابل آزاری که به بعضی دیگر رسانده‌اند قصاص کنند، به سبب کارهای نیکی که نسبت به‌یکدیگر کرده‌اندنیز پاداش لازم‌می‌آمد، واین‌همه محال‌است. این مذهب اکثریت اهل عدل است. بعضی از آنان و جمعی از جز ایشان با آن مخالفند»[1].

عبدالجبّار به سادگی گفته است که خدا باید، بنابر عدل خود، به جانورانی که کشتن آنها را فرمان داده یا مباح شمرده، عوض دهد[2].

خلاصه

مفید کاملاً با معتزله دراین‌امر موافقت دارد که خدا عادل است وستم نمی‌کند. هرچند اگر می‌خواست می‌توانست چنین باشد. انسان درگزینش افعال خویش و عملی کردن آنها آزاد است.

مفید می‌گوید که اراده برای فعل‌خارجی ضرورت دارد وباید مقدّم بر آن‌باشد، در صورتی که عبدالجبّار این دو نظر را انکار می‌کند. برای مفید قدرت و استطاعت چیزی جز حالت تندرستی شخص فاعل فعل نیست، درصورتی که عبدالجبّار می‌گوید که قدرت، برتر وبالاتر از تندرستی، یک عَرَض‌است.

هردو متکلّم دراین امر متّفقند که یک دلیل وجود رنج و درد در این جهان آن که بعضی‌ازهدفهای سودمند خدا بدون آن نمی‌تواند صورت‌تحقّق پیدا کند. عبدالجبّار نمی‌خواهد چندان دور رود که بگوید خدا نمی‌تواند منظورهای خویش را بدون رنج

۱- اوائل ص ۹۱.

۲- المغنی، سیزدهم، ۴۵۲.

به انجام برساند ، ولی با این امر موافق است که رنجی که خدا سبب آن بوده باید با سود بزرگتری در جهان دیگر جبران شود . هر دو بر آنند که آن کس که قربانی رنج و بلای بی‌دلیل شده باید عوض آن را بگیرد ، ولی شیخ مفید الزام خدا را به این عوض دادن به بخشیدگی و کرم او ارتباط می‌دهد ، در صورتی که عبدالجبّار این عوض دادن را نتیجهٔ عدل خدا می‌داند. مفید می‌گوید که نفع و خیری که خدا ازطریق رنج و درد انجام دادن آن را در نظر دارد ، ممکن است مستقیماً متوجّه شخص دیگری جز شخص بلاکشیده باشد، در صورتی که عبدالجبّار منکر این طرز تصوّر است . عبدالجبّار بر آن است که بر خدا واجب است که حتّی رنجی راکه بر شخص کافر در این جهان تحمیل کرده ، در جهان دیگر جبران کند ، و اینکه عوضی که باید به وی داده شود باکیفری که بنا است ببیند ، احباط پیدا نمی کند. شیخ مفید منکر این هر دو نظر است .

در همهٔ این موارد شیخ مفید آشکارا بنا بر اصول معتزلیان بغدادی استدلال کرده است .

فصل هشتم

فلسفهٔ طبیعی

همهٔ معتزله ـ به‌استثنای نَظّام و پیروان وی ـ به‌گونه‌ای از ذرّیگری معتقد بودند. منشأ این ذرّیگری، یالااقل روش دقیق و اندازه‌ای که عناصر و اصول آن از فلسفهٔ یونانی و هندی گرفته شده، هنوز مورد بحث است[1]. هدف ما در اینجا بحث از زمینهٔ ذرّیگری علم کلام نیست، بلکه می‌خواهیم بدانیم که شیخ مفید در اعتقاد به‌ذرّه یاجزء لایَتَجَزّیٰ و مسائل وابستهٔ به حقیقت انسان چه اندازه به‌مکتبهای بصره و بغداد نزدیک بوده است.

متکلّمان مسلمان از علم فیزیک با دیدی نسبت به‌موارد استعمال آن در اثبات این امر که جهان مُحدَث است سخن می‌گفتند. و این به نوبهٔ خود مقدّمه‌ای برای اثبات وجود خدا به‌توسّط ایشان بود. ولی آثار موجود مفید مشتمل برچیزی در اثبات وجود خدا

---

۱ ـ م. هورتن، فلسفهٔ ابورشید (بون: هانشتاین ۱۹۱۰) ص چهار و پنج، بصره و بغداد را نقاط تلاقی فرهنگهای یونانی و هندی و نیز مقداری نفوذ وتأثیر ایرانی دانسته‌است.

M. Horten, *Die Philosophia des abū Rashīd*.

ا. پرتسل چنان می‌اندیشد که نفوذ عمده از گنوسیگری یا عرفان یونانی بوده است: «ذره شناسی صدر اسلام» در «مجله اسلام»، نوزدهم (۱۳۹۱)، ۱۳۰.

O. Pretsel, «Die fruhislamische Atomenlehre», *Der Islam*.

ز. پینز نفوذ هندی را قبول دارد، ولی چنان نتیجه می‌گیرد که طرفداران آن نظریه هنوز نظرخودرا به‌اثبات نرسانده‌اند: تحقیقی در ذریگری اسلامی (گرفنهاینیشن: ا. هاینه، ۱۹۳۶) ص ۱۲۲.

S. Pines, *Beifrāge zur islamischen Atomennlehre*.

نیست ، و می‌توان تصوّر کرد که طرز استدلالی همچون عبدالجبّار داشته و توجّه وی به‌مسائل فیزیکی به همان منظور بوده است.

منابع

بحث مفید درباره‌ٔ فلسفهٔ طبیعی (فیزیک) در قسمت متأخّری از اوائل‌المقالات وی زیر عنوان «گفتار در آنچه لطیف است از علم کلام» (القول فی اللطیف من الکلام) آمده است که امکان دارد در اصل رساله‌ای جداگانه می‌بوده باشد. در بسیاری از موارد به توافق نظر خود با ابوالقاسم بلخی ، که به نام کَعبی نیز شناخته می‌شود ، اشاره کرده است. بعضی از نظرهای کعبی توسّط نویسنده‌ای که با او دشمنی داشته ، یعنی ابورشید نیشابوری به‌ما رسیده‌است[1]. ابورشید یک معتزلی بود که نخست به مکتب بغداد تعلّق داشت و سپس به‌عبدالجبّار پیوست[2]. رسالهٔ وی چیزی بیش از یک بیان اختلاف ساده است و صورت محاجّه ومناظره‌ای بر ضدّ نظر بغدادیان درباره ذرّات و عَرَضها دارد. و اغلب اوقات به سود مذهب ابوهاشم جُبّائی استدلال کرده است . موضع بغدادیان درخصوص ذرّه منحصراً توسّط ابوالقاسم بلخی معرّفی شده است.

منبع اطّلاع دیگری دربارهٔ عقاید بلخی ، آن بخش از کتاب «البحر الزّخّار» ابن‌المرتضی است که هُورتِن آن را ترجمه کرده‌است[3].

۱- «کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین» ، نسخهٔ خطی برلن ، گلازر ۲۳ ، آلوارت ۵۱۲۵ ، هجده پرسش نخستین این کتاب توسط ا. بیرام زیر عنوان ماده شناسی ذره‌ای (لیدن : بریل ۱۹۰۲) به چاپ رسیده است.

A. Biram, *Die atomistische Substanzenlehre*.

ترجمهٔ خلاصه شده‌ای از باقیماندهٔ آن توسط م. هورتن ، زیر عنوان فلسفهٔ ابو رشید انتشار یافته است.

۲- ابن‌المرتضی ، طبقات ، ص ۱۱۶.

۳- م. هورتن ، علم کلام اسلامی به عنوان مسئله‌ای فلسفی (بون : هانشتاین ، ۱۹۱۰) . این کتاب به صورت عمده عبارت از فقراتی است که از « البحر الزخار » تألیف ابن المرتضی ترجمه شده است.

بحث خود عبدالجبّار درفلسفهٔ طبیعی پراکندهٔ درآثاری از اواست که به چاپ رسیده است. در شرح الاصول الخمسة [1] و المحیط بالتکلیف [2]، در ضمن آوردن دلیل برای وجودخدا، وی‌ازآموزهٔ محدث‌بودن‌اجسام واَعراض سخن گفته‌است. در المغنی بخش کوچکی راجع به‌انسان آمده است[3].

جواهر [فرد] (اتومها یا ذرّات)

مفید می‌گوید که «جواهر [فرد] اجزائی هستند که اجسام ازآنها فراهم می‌شود و هریک از آنها قسمت‌پذیر نیست. همهٔ اهل توحید براین نظرند جزگروهی ازاهل اعتزال. مخالف آنند ملحدان، و از میان معتقدان به یگانگی خدا، ابراهیم بن سَیّار نَظّام»[4]. کلمهٔ جوهر در ابتدا، از لحاظ غیر فنی، به معنی مادّه بوده است[5]. بعدها مترادف با «جُزء» و اصطلاح کلامی برای معرّفی اتُوم یا جزء لایَتَجَزّیٰ شد، که مفیدآن را به‌همین‌صورت درعبارتی که نقل کردیم تعریف کرده‌است. درسنّت فلسفی، جوهر کلمهٔ متعارفی در مقابل مفهوم ارسطویی مادّه بود. شاید شیخ مفید در آنجاکه گفته است ملحدان با این نظر مخالفند، فلاسفه را در خاطر داشته است. نَظّام بر آن بوده که‌جزء‌به‌صورتی نامحدود‌تقسیم‌پذیر است و بنابراین چیزی‌به‌نام‌ذرّه‌یاجزءلایَتَجَزّی (اتوم) وجود ندارد[6].

به‌گفته شیخ مفید: «ذرّات (الجواهر) همه متجانسند وتنها دراعراض بایکدیگر

۱- شرح، ۱۱۵-۹۲.

۲- المحیط، اول، ۱۰۳-۳۶.

۳- المغنی، یازدهم، ۶۷-۳۰۹.

۴- اوائل، ص ۷۳-۷۲.

۵- پینز، ص ۴-۳. نیز رجوع کنید به فان دن برگ، «جواهر»، چاپ دوم دایرة المعارف اسلام، دوم، ۴۹۳-۴.

۶- الاشعری، مقالات، ص ۳۱۸.

تفاوت دارند. نظر جمهور موحّدان همین است »[۱]. مفید از آن جهت گفته است اکثر معتزلیان ـ ونه همهٔ آنان ـ براین امر اتّفاق دارند که نَظّام به آن معتقد نبود[۲]. و بلخی چنان می‌اندیشید که ممکن است اتومها (ذرّات ، جواهر ، اجزاء) با یکدیگر متفاوت باشند[۳]. ابن المرتضیٰ گزارش کرده است که به‌گفتهٔ بلخی ذرّات به صورت جزئی متفاوتند[٤].

شیخ مفید دردنبالهٔ بحث خود بزرگی ذرّات را چنین موردبحث قرارداده است:

« گفتار دراینکه آیا جوهر (ذرّه) درنفس خود بزرگی (مساحت) و اندازه (اقدار) دارد یا نه.

من می‌گویم که ذرّه در نفس خود اندازه (قدر) وگنج (حجم) دارد و در نتیجهٔ آن دارای مکان وجایگاهی (حَیِّز) است که به‌وسیلهٔ آن از هرچه ذرّه نیست متمایز می‌شود. وبیشتر اهل توحید براین قولند»[٥].

مقصود مفید از این سخن، همچون معتزلیان بصره ، گفتن این مطلب است که ذرّه‌ها تنها نقاطی نیستند که چیزی جزوضع نداشته باشند. هریک پیش‌از ترکیب با ذرّات دیگر ومستقلّ از آن گسترشی درفضا دارد.

ابورشید گفته است که بنابر نظر بصریان ، هرذرّه مقداری‌گسترش (مساحت) دارد ، و مساحت را به‌صورت «صفتی خاص تعریف می‌کند که به سبب آن ذرّات با

۱ـ اوائل ، ص۷۳.

۲ـ الاشعری ، مقالات ، ص ۳۰۹.

۳ـ بیرام ، متن ، ص ۲ ؛ نیز رجوع کنید به شرح ، ص ۱۸.

٤ـ هورتن ، علم کلام...، ص۲۲۲ ، به‌نقل از ابن‌المرتضی ، «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار» ، برلن ، نسخه های خطی کتابخانهٔ دولتی. گلازر ۲۳۰ ، آلوارت ٤۸۹٤ ، برگ ۲۷.

٥ـ اوائل ، ص ۷٤.

پیوستن به یکدیگر افزایش بزرگی پیدا می‌کنند »[۱]. و این درست همان تعریفی است که درجای دیگر برای « حَیِّز » می‌آورد[۲]. ابورشید اشاره کرده که بلخی منکر این نظر است و به‌گفتهٔ او مساحت هنگامی به ذرّات می‌پیوندد که آنها با یکدیگر ترکیب شده باشند[۳]. بنابراین مساحت ذرّات نظری است که شیخ‌مفید درخصوص آن پیروی بلخی نکرده است، هرچند اشاره‌ای به آن ندارد که در این موضوع نظرش با او یکی نیست.

مفید در دنبالهٔ بحث خود راجع به جوهر (ذرّه) چنین آورده است :

« گفتار در حیّز ذرّات (جواهر) و اشکال هستی (اَکوان).
من می‌گویم که هر جوهر حیّزی در وجود دارد ، و هرگز خالی از عرضی نیست که به‌سبب آن در بعضی از جهتها (بعض المحاذیات) قرار دارد یا چنین وضعی را برای آن فراهم می‌آورد. و بعضی از متکلّمان این عرض را کَون می‌نامند »[۴].

مفید در اینجا به صفاتی اساسی (کَون ، جمع آن اَکوان) اشاره می‌کند که با آنها ذرّه در سکون یا در حرکت قرار دارد. و به‌دیگر ذرّات پیوسته یا از آنها جدا است .

عبدالجبّار توضیح می‌دهد که از آن‌لحظه که ذرّه‌ای به‌وجود داشتن آغاز می‌کند، به آن صفتِ بودن (کون) به معنی مطلق این کلمه داده می‌شود . ولی در لحظهٔ بعد ، برحسب آن‌که در همان وضع (جهة) باشد که در لحظهٔ پیشین بوده است یا نباشد. می‌گویند که ساکن است یا متحرّك. و برحسب اینکه با ذرّه‌های دیگر پیوسته یا از آنها جدا باشد، اتّصال یا فاصله داری به‌آن نسبت داده می‌شود[۱]. مساحت داشتن در فضا

۱- بیرام ، ص ۳۹ .

۲- همان کتاب ، ص ۴۲ .

۳- همان کتاب ، ص ۳۸ .

۴- اوائل ، ص ۷۴ .

۵- المحیط ، اول ، ۱ : ۴ .

دلیل آن است که به ذرّه‌ای گفته شود ساکن یامتحرّك، ومتّصل یامنفصل است. بنابراین صفت کائن تنها به آن جوهر (ذرّه، اتوم) داده می‌شود که فضایی را اشغال کرده است[1].

مکان

بلخی که مفید ازوی پیروی کرده، تصوّری درباره مکان دارد که باتصوّر بصریان متفاوت است، و ریشه این اختلاف در عدم توافق ایشان درباره وجود خلأ است. مفید می‌گوید:

«گفتار در جواهر که آیا به‌مکان احتیاج دارند یا نه.
من می‌گویم که ذرّات (جواهر)، از آن جهت که ذرّاتند، به‌مکان نیاز ندارند، مگر اینکه متحرّك یاساکن شوند که درحرکت وسکون ناگزیر محتاج مکان هستند. همه موحدّان ذرّات را بی‌نیاز ازمکان می‌دانند، واکثریّت آنان ذرّات را هنگام حرکت وسکون نیازمندبه‌مکان می‌دانند. جُبّائی وپسرش عبدالسلام مخالف این نظرند»[2].

ابورشید، بلخی را منکر نظر بصریان مبتنی بر اینکه جسمی می‌تواند بدون بودن درمکان حرکت کند، معرّفی کرده است[3].

هر یک از دو طرف در این نزاع تعریفی مخصوص به خود برای مکان دارد. مفید آن را چنین تعریف کرده است:

«من می‌گویم که مکان چیزی است که شیء را از هرطرف آن فرا می‌گیرد، واینکه ذرّه‌ها نمی‌توانند جز درمکانها حرکت کنند.
این مذهب ابوالقاسم و بغدادیان دیگر وگروهی از متکلّمان قدیمی است.

۱- شرح، ص ۱۷۶.
۲- اوائل، ص ۷۷-۷۶.
۳- هورتن، علم کلام...، ص ۱۳۹، در نقل برگ آ ۹۴.

مخالف با این مذهبند جُبّائی و پسرش و نوبختیان و متکلّمان وابستهٔ به جبر و تشبیه»[1].

در برابر این تعریف مکان به عنوان سطح فراگیرنده ، ابورشید گفته است که بصریان مکان را «چیزی می‌دانند که جسم سنگین وزن خود را بر آن می‌نهد ونگاهداری این مکان مانع فروافتادن جسم می‌شود»[2]. ابورشید در دنبال بحث خود می‌گوید که فضای احاطه کنندهٔ جسم را نمی‌توان مکان دانست، از آن جهت که ثابت و پایدار نیست . ولی اگر تنها یک جسم سنگین وجود می‌داشت ، چون آن جسم جایی برای آرام گرفتن بر آن و بنابراین بودن در مکان نمی‌داشت، آن وقت افتادن دیگر بی‌معنی بود.

اساس این اختلاف در آن است که بصریان معتقد به‌وجود خلأ بودند، درصورتی که بلخی منکر آن بود. اگر چیزی به عنوان خلأ نباشد، آنگاه یک جسم همیشه مماسّ با سطح اجسام دیگر محیط بر آن خواهد بود. اگر خلأ وجود داشته باشد، آنگاه جسم به‌آن نیازمند نیست که ازهمه جانب مماسّ با چیزهای دیگر باشد، وبهترین چیزی که در پاسخ سؤال «آن کجااست؟» می‌توان گفت، اگر درحال سکون باشد، نشان دادن چیزی است که بر آن آرام گرفته است.

آموزهٔ خلأ در کلام متأخّر انتشار فراوان داشت . و پینز معتقد است که رواج اعتقاد به خلأ در نتیجهٔ نفوذ افکار محمّد بن زکریّای رازی بوده است[3]. شیخ مفید خود را مخالف با وجود خلأ معرّفی کرده است :

«من می‌گویم که جهان پرازجواهر (ذرّات) است وهیچ خلأ درآن نیست. اگر در آن خلأ وجود می‌داشت، دیگر تفاوت گذاشتن میان جواهر و اجسام پیوسته و پراکنده درست نبود.

این مذهب مخصوص ابوالقاسم ازبغدادیان ومذهب اکثر متکلّمان قدیم‌است

۱ـ اوائل ، ص ۸۲.

۲ـ هورتن ، علم کلام اسلامی ، ص ۱۳۸ ، هنگام نقل برگ ب ۹۲.

۳ـ پینز ، ص ۷۹.

مخالف با آنند جُبّائی و پسرش وگروهی از متکلّمان نادان اصحاب حدیث (الحَشْویّة) واهل جبر وتشبیه»[۱].

دلیلی که مفید برای محال نبودن خلأ می‌آورد (که دیگر تفاوت گذاشتن میان جواهر و اجسام پیوسته (مجتمع) وپراکنده (متفرّق) درست نیست)، درنخستین نظر معمّائی می‌نماید. ناشر کتاب وی عبارت نسخه را مغشوش دانسته ونوشته است که مفید ظاهراً می‌خواسته است وجود خلأ را اثبات کند، چه نتیجه‌ای که می‌گیرد این نظر را تأیید می‌کند[۲]. با این همه یقینی است که قصد مفید انکار وجود خلأ بوده است، چه خود گفته است که از بلخی پیروی می‌کند، و ما می‌دانیم که بلخی در مقابل جبّائی وپسرش که معتقد به وجود خلأ بوده‌اند، به یقین منکر وجود خلأ بوده است[۳]. دلیلی که مفید اقامه کرده، ممکن است مربوط به وسائلی باشد که در نتیجهٔ اعتراضات نقل شدهٔ توسط ابورشید پیش آمده، ونیز به‌جوابهایی مربوط باشد که برضدّ نظر بصریان دربارهٔ وجود خلأ داده شده بوده است. نخستین اعتراض می‌گوید که اگر ذرّه سومی میان دو ذرّهٔ جدا ازیکدیگر نباشد، آنگاه نمی‌توان گفت که این دو ذرّه نسبت به یکدیگر دورتر یا نزدیکتر از هیچ دوذرّهٔ دیگر جدا ازیکدیگرند. دلیل آن این است که میان آن دو چیزی وجود ندارد که به‌وسیلهٔ آن بتوان فاصله‌را اندازه‌گرفت[۴]. اعتراض دوم بدین‌صورت است که اگر

۱- اوائل، ص ۸۱.

۲- همان جا، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۳- بیرام، ص ۲۴. دربارهٔ ابوهاشم رجوع کنید به همان کتاب، ص ۲۹. در بارهٔ بلخی رجوع کنید به هورتن، علم کلام اسلامی، ص ۱۰۵، درضمن نقل برگ آ ۲۸.

۴- بیرام، ص ۳۰. ترجمهٔ عین عبارت چنین است: «اگر دو ذره، بدون وجود ذرهٔ سومی میان آن دو، از یکدیگر جداباشند، دیگر چیزی مانع آن نیست که شخص بتواند بگوید که فضا یا مسافت این جفت ذره کمتر از آن است که میان جفتی دیگر، یا بیشتر از آن است، یابرابر باآن. آنچه می‌توان گفت بیشتر یا کمتریامساوی نسبت به‌چیز دیگر است، باید چیز موجودی باشد. دلیل این آن است که شخصی می‌تواند بگوید که فاصلهٔ میان دو ذره یک ذراع یا یک‌بالا درازا دارد. وآنچه با یک ذراع یایک بالا اندازه گرفته می‌شود، بایستی یک جسم موجود یا یک ذره موجود باشد».

فاصله‌ای را میان دوجسم مشاهده کنیم، آن فاصله باید چیزی موجود باشد، چه تنها چیز موجود قابل مشاهده‌است. بنابراین، به‌جای خلأ، بایستی در آنجا یک ذرّهٔ سوم یا یک جسمی درمیان دو ذرّه قرار گرفته و سبب جدائی آنها از هم شده باشد[1]. در این هر دو برهان خلأ به عنوان عدم ساده فرض شده است. اگر در استدلالها گفته شود که اصلاً چیزی (یعنی خلأ) میان دوذرّه نیست، آن وقت لازم‌است که دوذرّه به‌یکدیگر متّصل باشد. و ظاهراً همین رشتهٔ استدلال مفید را به آنجا رساند که بگوید اگر در آنجا خلأ می‌بود، دیگر تفاوتی میان ذرّه‌ها واجسام پیوسته وناپیوسته وجود نمی‌داشت.

بقاء ذرّه‌ها

شیخ مفید منکر آن است که خدا به‌صورت پیوسته جهان واجسام را در هر آن تجدید آفرینش می‌کند. گفتهٔ وی چنین است:

«من می‌گویم که جواهر ازچیزهائی‌است که بقاء ودوام برآنها صدق می‌کند و در زمانهای بسیار موجود می‌مانند. تنها با برداشته شدن بقا ازآنها از جهان فانی می‌شوند.

بیشتر موحّدان براین‌اعتقادند. ابوالقاسم بلخی نیز چنین‌است. جُبّائی وپسرش وبنونوبخت از امامیّه وکسانی که برروش ایشان می‌روند، از لحاظ دلیل فانی شدن آنها با ما مخالفند. ابراهیم نَظّام با همه مخالف است و چنان می‌پندارد که خدا آن به‌آن آفرینش‌را تجدید می‌کند»[2].

۱- همان منبع، ص ۳۱. ترجمهٔ عین عبارت چنین است: «هنگامی که دو ذرهٔ جدا ازیکدیگر را مشاهده می‌کنیم، می‌بایستی جدایی آنها را ادراک کنیم. و این تنها ازمشاهده کردن فضایی میان آنها حاصل می‌شود. وچیز غیرموجود یا معدوم را نمی‌توان ادراک کرد. و مشاهده کردن دو ذرهٔ جدا از هم بدون مشاهده کردن فضای میان آنها قابل تصور نیست. پس فضا باید با ذرهٔ سومی میان آن دو ذره اشغال شده باشد. بنابراین معلوم شد که نمی‌توان گفت خلاء وجود دارد».

۲- اوائل، ۷۶-۷۵.

ابورشید می‌گوید که نظر ابوالقاسم بر آن است که «یک جسم و مادّه در نتیجهٔ بقائی که دروی به‌ودیعت نهاده شده، به‌وجود داشتن خود ادامه می‌دهد»[1]. و در مقابل این نظر قرار می‌دهد مذهب بصریان را مبنی بر اینکه بقاء همان پیوستگی در وجود است که برای آن نیازی به‌صفتی اضافی همچون «بقاء» نیست[2]. به‌استثنای نظّام، همهٔ معتزلهٔ بغداد وبصره بر این امر اتّفاق کلمه دارند که ذرّات هستیِ دائم وباقی دارند. تنها اختلافشان در این است که آیا ذرّات صفتی به‌نام «بقاء» دارند یا نه.

معدوم

متقابل با مسئلهٔ بقامسئلهٔ معدوم است. آیا معدوم هم چیزی است؟ شیخ مفید گفته است:

«گفتار در معدوم. من می‌گویم که معدوم چیزی است که ماهیّت فردی (عین) آن نفی شده وصفت موجود درمورداو صدق نمی‌کند. ومن نمی‌گویم که آن در حقیقت جسم یا جوهر یا عرض یا شیء است. واگر آن را به‌یکی از این نامها نخوانی، به‌مجاز آن را چنین نامیده‌ای.
و این مذهب جماعتی از معتزلهٔ بغداد است وهواخواهان نظریهٔ مخلوقِ خدا بودنِ افعال آدمی (اصحاب المخلوق). بلخی آن را شیٔ می‌داند، وبه‌نام جسم یا جوهر یا عرض نمی‌خواند. و جُبّائی و پسرش بر آنند که معدوم شیء و جوهر وعرض است، و خیّاط آن را شیء وعرض وجسم می‌دانند»[3].

مفید در تأیید نظر خود تنها از متکلّمان اشعری وگروهی از معتزلهٔ بغدادی نام برده‌است. وضع عمومی معتزله در زمان مفید آن بود که معدوم را می‌توان شیء نامید.

۱- بیرام، ص ۵۹.

۲- همان کتاب، الاشعری، مقالات، ص ۳۷: نیز همین گونه گفته است.

۳- اوائل، ص ۷۹.

منشأ این مسئله پرسشی دربارهٔ علم خدا بوده‌است[۱]. علم خدا دربارهٔ آفریدگانش پیش از اینکه آنها را بیافریند چگونه بوده است؟ ظاهراً با استدلال بنابر دو مقدّمه: اینکه هرچه خدا آن را می‌داند، باید یک شیء باشد نه یک هیچ، و اینکه خدا باید عالم به‌چیزی باشد که می‌تواند یا می‌خواهد آن را بیافریند. یکی از معتزلهٔ بصره، ابویعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشّحّام ـ شاگرد ابوالهُذَیل و به‌نوبهٔ خود استاد ابوعلی جُبّائی نخستین کسی بود که چنین استنتاج کرد که معدود را می‌توان شیء نامید[۲]. ابوعلی نظر استاد خویش را همچون اغلب معتزلیان دیگر بغدادی و بصری پس از شحّام پذیرفت.

حتّی اشعری در هنگام اعتزال خود براین اعتقاد بود و رساله‌ای در تأیید آن نوشت[۳]. پس از آنکه از مذهب اعتزال دست کشید، رسالهٔ خود را رد کرد و محتملاً وضع تازهٔ خویش را بر ترجمهٔ تحت‌اللّفظی بعضی از آیات قرآن همچون «وقدخلقتک من‌قبل ولم‌تَکُ شیئاً ← همانا ترا پیش ازاین آفریدم و «چیزی» نبودی»[۴]، قرارداد، وهمین راه را برای متکلّمان سنّی پس‌از وی هموار کرد. باقِلّانی نظری به‌این‌صورت دارد که: «معدوم نه معیّن (مثبَت) است ونه یک شیء»[۵]. «شیء» دراعتقاداشاعره مترادف با «موجود» است.

باآنکه نظر شَحّام پس ازوی مذهب عمومی معتزله شد، در زمان حیات خود وی با معارضه‌ای روبه‌رو بود. معاصرمسنتر وهمشاگردی ابوالهُذَیل. هِشام فُوَطی،

۱- ولی پینز، ص ۱۱۷، چنان می‌اندیشد که محتوی و صورتبندی این مسئله از رواقیان گرفته شده است.

۲- رجوع کنید به شهرستانی، نهایة الاقدام فی علم الکلام، ویرایش ا. گیوم (چاپ مجدد؛ بغداد: المثنی. بی تاریخ)؛ ص ۱۵۱. برای آگاهی از بحثی دربارهٔ این مسئله رجوع کنید به فان اس، شناختشناسی، ۲۰۰-۲۱۰.

۳- مکارتی، ص ۲۲۱-۲۲۲، شمارهٔ ۴۹ درفهرست کتابهای اشعری.

۴- سورهٔ مریم، آیهٔ ۹.

۵- التمهید، ویرایش الخضیری، ص ۴۰.

بر آن بود که آنچه خدا به آن عالم است باید چیزی باشد. ولی وی مقدّمهٔ دوم دیگری بدین صورت داشت: اینکه «چیزی» به‌معنی «موجود» است. و این سبب شد که وی به چنین نتیجه‌ای برسد که خدا جاودانه بر خود عالم است. ولی نه بر چیزهای دیگر. به گفتهٔ اشعری:

«پس هِشام بن الفُوَطی گفت: «خدا پیوسته دانا و توانا است»، وچون به‌او گفته شد: «آیا پیوسته خدا دانای به‌چیزها است؟». او گفت: «من نمی گویم که پیوسته دانای به چیزها است. می‌گویم که او پیوسته می‌داند که یگانه است و دومی ندارد. پس هنگامی که می‌گویم پیوسته دانای به چیزها است، آن چیزها را پیوسته با خدای عزّوجل تثبیت می کنم».

وچون از او پرسیدند: «آیا می‌گویی که خدا پیوسته دانااست که اشیاء خواهد بود؟»، درجواب گفت: «هنگامی که می‌گویم آنها خواهند بود. این اشاره‌ای به آنها است. ولی تنها به موجود می‌توان اشاره کرد». وی چیزی را که خدا هنوز نیافریده ووجود ندارد، «شیء» نمی‌خواند. ولی آنچه را که آفریده و نابود کرده بود «شیء» می‌خواند؛ حتّی در آن زمان که وجود نداشت و معدوم بود»[1].

درقسمتهای ابتدای کتاب اوائل، شیخ مفید به سختی دراین باره تأیید کرده است که خدا از هرچیز که پیش خواهدآمد، قبل از آن که پیش بیاید، آگاه است؛ و هیچ حادثه‌ای نیست که خدا پیش ازحدوث از آن باخبر نباشد. هیچ دانسته یاقابل دانسته شدنی نیست که خدا به‌حقیقت آن عالم نباشد[2]. پس دردنبالهٔ آن چنین آورده است:

«ودراین خصوص همهٔ منتسبین به‌توحید بانظر ما موافقند، جز جهم بن صفوان از مُجبِّره وهِشام بن عَمرو الفُوَطی از معتزله که چنان می‌پنداشتند که علم

۱- مقالات، ص ۱۵۸ در همین کتاب، ص ۴۸۸ نیزهمین مطلب آمده است.

۲- اوائل، ص ۲۲-۲۱، نقل‌شده پیش از این، ص ۱۹۳ حاشیه شمارهٔ ۵.

به‌معدوم تعلّق نمی‌گیرد و تنها برموجود قرارمی‌گیرد. واینکه اگرخدای‌تعالی ازچیزها پیش از وقوع آنها آگاهی داشت، امتحان‌کردن و آزمودن ازجانب اوکار درستی نمی‌بود»[1].

مفید از یک سو با فوطی در این امر موافقت داشت که آنچه هنوز وجود ندارد یک شیء نیست، وازسوی دیگر استنتاج او را دایر براینکه خدا نسبت به‌آینده نادان است رد می‌کرد. شاید مقصود مفید آن بوده باشدکه در عین آن‌که معدوم نه جسم است و نه مادّه و نه عرض و نه شیء، گونه‌ای از وجود مجازی‌لااقل همچون یک شیء معلوم و مقدور خدادارد.

این ممکن است مربوط به اشاره‌ای از مفید باشد در بارهٔ حدیثی مشکوک‌که بنابرآن خدا ارواح انسانهارا دوهزارسال پیش ازآفرینش جهان خلق کرده‌بوده‌است. شیخ مفید پس از ردکردن این حدیث به عنوان عدم صحّت، یک تفسیر ممکن از آن به دست می‌دهدکه قابل قبول است: خدا ارواح را در علم خود پیش از آفریدن بدنها تقدیرکرد[2]. ولی وی به تأکید منکر این امکان است که ارواح پیش از آن‌که اجساد برای آنها آفریده شوند، واقعاً وجود داشته‌اند.

آیاآن معتزلیان بغدادی‌که شیخ مفید آنان را موافق خود قلمداد می‌کرده، چه کسان بوده‌اند؟ابوالحسین‌محمّدبن مسلم صالحی بااشاعره ـ ونیز با مفید ـ دراین‌خصوص

۱ـ همان‌کتاب، ص ۲۲، دلیلی که در جملهٔ اخیر آمده تنها ازفوطی معتزلی‌است. جهم که از مجبره بود، به‌این توجهی نداشت که محنت و آزمایش‌خدا نسبت به‌بندگانش عادلانه بوده باشد. مفید از اشاره به‌این نکته غفلت ورزیده است که متکلم امامی قدیمی، هشام بن حکم، نتیجه‌ای همچون‌نتیجهٔ فوطی استنباط کرده بود. نیز رجوع کنید به الاشعری، مقالات، ص، ۴۹۴.

۲ـ «السرویه»، ص ۵۰. در متن آمده است «قدرالارواح فی‌عمله»، ولی ظاهراً باید برای درست شدن مطلب به جای «عمله» بخوانیم «علمه». درباره این فقره نیز رجوع کنید به پس از این، پایان فصل شانزدهم کتاب حاضر.

توافق داشت که معدوم شیء نیست[1]. ولی راه حلّ وی برای مسئلهٔ علم خدا در بارهٔ آنچه خواهد آفرید، عبارت از پیوند دادن موجودهای آینده با زمانی است که وجود دارند یا وجود خواهند داشت. خدا از آینده بدان صورت که در زمان خود خواهد بود آگاه است. به گفتهٔ اشعری:

ابوالحسین الصّالحی گفت خدا همیشه به‌اشیاء در زمان آنها عالم است و همیشه می‌داند که در زمان خود خواهند بود. وهمیشه نسبت به اجسام در زمان خود آنها ونسبت به آفریدگان درزمانهای مخصوص آنها آگاهی دارد. وگفت: جز موجود چیزی معلوم ودانسته نیست. معدومها معلوم خوانده نمی‌شوند، و نیز چنین است آنچه مقدور [یعنی موضوع قدرت خدا] نباشد. اشیاء هنگامی اشیاء نامیده می‌شوند که موجودباشند، وچون معدوم شدند دیگر به‌نام اشیاء خوانده نمی‌شوند»[2].

ضعف این راه حل در آن است که خدارا نسبت به‌آنچه فقط ممکن است نادان می‌داند: آنچه می‌تواند باشد ولی عملاً هرگز وجود پیدا نخواهد کرد. اختلاف مفید در اینجا با صالحی در آن است که مفید آشکارا می‌گوید که خدا همه چیز را می‌داند، حتّی آنچه را که می‌تواند باشد ولی هرگز نخواهد بود.

راه حلّ مفید روا می‌داشت که معدوم، مجازاً، شیء نامیده شود. یکی از معتزلیان

۱ـ عبدالقاهر البغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۰۸ صالحی یکی از مردم بصره بود که به‌بغداد رفت و باخیاط مناظره کرد و حلقه‌ای ازشاگردان برگرداو فراهم‌شد، رجوع کنید به‌ابن المرتضی، ص ۷۲؛ صفدی، فرهنگ زندگینامه‌ای صلاح‌الدین خلیل بن ایبك صفدی پنجم، ویرایش س. ددرینگ («کتابخانه اسلامی»، شمارهٔ ٦؛ ویسبادن: شتاینر ۱۹۷۰)، ص ۲۷، شمارهٔ ۱۹۹۳.

Das Bibliographische Lexicon des Salāhaddin Ibn Aibak as-Safadi, V. ed. S. Dedering.

۲ـ مقالات، ص ۱۰۸.

بصری معاصر مفید، ابواسحاق نَصیبینی (یانَصیبی) نیز عملاً همین وضع را داشت: اینکه لفظ «شیء» بر آنچه موجود است حقیقتاً و بر آنچه معدوم است مجازاً قابل اطلاق است[1]. و این نظر بعد از آن ابوالحسین بصری نیزکه یک نسل پس از شیخ مفید می‌زیست، پیوسته شد. اختلاف اساسی بانظر اشعری ندارد[2]. اینکه گروهی ازمعتزلیان که مفیدآنان‌را موافق خود می‌دانسته چه‌کسان بوده‌اند. هنوز راز ناگشوده‌ای است.

اَعراض

مکمّل ذرّه یا جوهر، عَرَض است. مفید می‌گوید:

«من می‌گویم که درآمدن وحلول هرعرض درجوهر درست است، وجوهر حامل وخودآن عرض است. و جوهر خالی از آن عرض یا عرض دیگری که جای آن را بگیرد نیست.

این مذهب ابوالقاسم بلخی وابوعلی جُبّائی و بسیاری از متکلّمان دیگر پیش ازایشان است. مخالف با آن است عبدالسّلام بن محمّد جُبّائی. وی بر آن بودکه جواهر ممکن‌است خالی ازرنگها ومزه‌ها وبوها واعراض دیگر همانند اینها باشند»[3].

ابورشید دراین عقیده که‌هرذرّه می‌تواند بدون هریک ازاعراض خود جزعرض کَون وجود داشته باشد، برضدّ نظر ابوعلی و بلخی به‌تأیید ابوهاشم جُبّائی برخاسته است[4].

۱- جرجانی، شرح المواقف للعلامة عضدالدین عبدالرحمان بن احمد الایجی (استانبول: دارالطباعة العامرة، ۱۲۹۲ ه ق)، اول، ۲۳۲. نصیبینی یکی از شاگردان ابوعبدالله بصری (متوفی در ۳۶۷/۸-۹۷۷) بوده‌است. رجوع کنید به‌ابن‌المرتضی، ص ۱۱٤.

۲- جوینی، الشامل فی اصول‌الدین (قاهره: دارالعرب، بی‌تاریخ)، اول، ۴۲، به‌این مطلب اعتراف کرده است.

۳- اوائل، ص ۷۵ - ۷٤.

٤- بیرام، ص ٤٤. بیرام درشرح خود، ص ٥٥، توضیح داده‌است که «کَون» دراینجا به‌معنی شالوده چهار اکوان است: حرکت، سکون، اتصال، وانفصال.

ابورشید بر آن است که مفهوم ذرّه (یعنی جوهر) چیزی جز مفهوم رنگ است. و جوهرهای بدون رنگ وجود دارد، همچون هوا و آب؛ و همان گونه که جوهرهایی که گاه عرض صوت دارند ممکن است در زمان دیگر فاقد آن صوت باشند، در مورد عرض رنگ نیز چنین است[1].

شیخ مفید تغییر را از طریق عدم بقای اعراض توجیه می کند. گفتهٔ وی چنین است:

«من می گویم که عرضها معانیی هستند که برای وجود خود به زمینه ها و محلهایی نیاز دارند. و هیچ یک از آنها بقاء ندارد.
این مذهب اکثر بغدادیان است. بصریان و جز ایشان از اصحاب نحله ها و اندیشه ها با ایشان مخالفند»[2].

ابورشید بر اعتقادی است که آن را به ابوهاشم نسبت می دهد: و آن اینکه رنگها[3] و اعراض اساسی حرکت و سکون، و پیوستگی و جدایی (یعنی اَکوان) تا زمانی که اضداد آنها جانشین را گرفته باقی هستند. ابورشید استدلال بغدادیان را نقل نمی کند، و تنها اعتراض بلخی را بر ضدّ ایشان آورده است[4]. ولی اشعری این برهان را آورده است:

«مردمان در بقا یا عدم بقای اعراض با یکدیگر اختلاف کرده اند. گروهی گفته اند. همهٔ اعراض در دو وقت باقی نمی مانند، بدان جهت که آنچه باقی است یا به خود باقی است یا به بقایی که در آن نهاده شده است. ولی آنها نمی توانند به خود باقی باشند، زیرا که این امر مستلزم بقای آنها است در حال

۱- همان کتاب، ص ۴۵-۴۴. در ص ۴۳ گفته است: «شیخ ما ابوالقاسم منکر آن است که جوهر بتواند بدون رنگ و مزه و بو و گرمی سردی و تری و خشکی بوده باشد».

۲- اوائل، ص ۷۸ دربارهٔ معنی کلمه «معنی»، رجوع کنید به پیش از این ص ۱۸۰، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

۳- بیرام، ص ۵۰.

۴- هورتن، علم کلام اسلامی، ص ۸۸-۸۷، ضمن نقل برگ آ ۵۲ تا آ ۵۳.

حدوثشان. ونیز نمی‌توانند به سبب بقائی که در آنها حادث شده باقی بمانند. چه نمی‌توانند متحمّل اعراض شوند.
گویندهٔ این گفتار احمد بن علی شَطَوی و ابوالقاسم بلخی و محمّد بن عبدالله بن مُمَلّک اصفهانی بوده‌اند»[1].

برهان بر اصل موضوع رایج میان متکلّمان متّکی است که اعراض نمی‌توانند اعراضی مخصوص به‌خود داشته باشند[2]. این نظریّهٔ بغدادی که اعراض دو هنگام باقی نمی‌مانند. تمایز آشکاری در وجود میان جواهر واعراض پدید آورد. بااین تفاوت درمیان آنها که یکی از آن دو بقائی از خود ندارند وپیوسته باید تجدید شود.

این نظر چون با نظرهای دیگر بغدادیان ترکیب شد معنی براینکه جوهر برای وجود پیداکردن به اعراض نیاز دارد. واینکه جوهر از آن جهت که دارای بقاء است ـ که این بقا خود باید یک عرض باشد ـ درموجود بودن دوام می‌کند. همهٔ مواد لازم برای مذهب اشعری را درخصوص تجدید آفرینش پیوستهٔ همهٔ موجودات فراهم آورد. مفید نیز همهٔ این نظرها را پذیرفت. ولی او و بغدادیان تجدید آفرینش دایمی را از این نظرها استنتاج نکردند. چون بصریان نظر اوّل ونظرسوم را منکربودند. مذهب تجدید آفرینش دایمی مطلقاً ارتباط با وضع آنان ندارد[3].

چون اعراض دوام ندارد. محلّی برای مذهب تغییر وبازگشت اعراض در طرز تصوّر بغدادی وجود ندارد. مفید بحث خود را چنین ادامه می‌دهد:

«گفتار درتغییر اعراض وبازگشت آنها.

۱ـ مقالات، ۳۵۸.

۲ـ به گفتهٔ پینز، (ص ۲۴ ، ۱۱۴)، این اصل موضوع از فلسفهٔ یونانی نیست. در واقع نقطهٔ اختلاف اساسی میان فلسفهٔ الهام گرفتهٔ از یونان و متکلمان است. این اصل موضوع ریشهٔ هندی دارد.

۳ـ البته این گزارش نظام بصری را شامل نمی‌بود که دشمن ذریگری بود و باوجود این اعتقاد داشت که جوهرها در هرلحظه توسط خدا تجدید آفرینش پیدا می‌کنند.

من می‌گویم که این محال است و به دلایلی که جای ذکر آنها اینجا نیست نادرست است.
و آن مذهب ابوالقاسم است و همهٔ کسانی از موحّدان که منکر بقای عرضها هستند»[۱].

بصریان، بدان جهت که معتقد بودند که اعراض همچون اجسام دارای بقا هستند، در خصوص بازگشت جواهر و اعراض در ارتباط با رستاخیز پرسش می‌کردند[۲]. عبدالجبّار نخست به آن استناد می‌کند که در قدرت خدا هست که همان‌گونه که جوهر را نابود می‌کند، آن را بازگرداند. سپس در دنبالهٔ بحث خود می‌گوید که عرضهای اصلی (الاکوان) نیز قابل بازگشت است. واضح است که فرض پایهٔ استدلال در اینجا با مسئله‌ای که مفید درخاطر داشته متفاوت است؛ چه مفید بر آن بود که اعراض آن شخص که باید به او در جهان دیگر پاداش یا کیفر داده شود، هرگز از لحظه‌ای تا لحظه‌ای دیگر در زندگی دنیایی وی همان که بود باقی نمی‌ماند، و به همین جهت امکان اینکه همان عوارض پس از نوسازی بدنش درروز رستاخیز اعاده شود، وجود ندارد.

زمان

مفید دربارهٔ زمان به‌اختصار سخن گفته و آن را نه جوهر دانسته است ونه‌عرض ونه دارای وجودی ازخود، وتعیین کنندهٔ آن‌را عقل دانسته‌است. گفتهٔ وی‌چنین‌است:

«من می‌گویم که زمان خاص (وقت) چیزی است که نگاه دارندهٔ وقت (مُوَقِّت) آن را زمان چیزی قرارداده‌است. حادث خاص نیست. وزمان عام (زمان) نامی است که به‌حرکت فلک داده می‌شود. به‌همین جهت فلک برای وجود خود به‌وقت و زمان نیاز ندارد.

۱- اوائل، ص ۷۸.
۲- عبدالجبار، المغنی، یازدهم، ۸۱ - ٤٥١.

واین اعتقاد همهٔ موحّدان است»[۱].

اینکه «وقت» حادث خاص نیست بدان معنی است که وجودی‌ازخود ندارد. تنها هرحادثه‌ای است که شخص برای تثبیت حادثه‌ای دیگر برروی یک‌مقیاس برگزیده است. گفتن اینکه فلک نیازی به‌وقت وزمان ندارد، بدین معنی است که در عین حال که حرکت افلاك وسیلهٔ اندازه‌گیری دیگر چیزها است، این‌حرکت افلاك باهیچ‌چیز کلّی‌تر از آن قابل اندازه‌گیری نیست.

و این مطابق است با دومین تصوّر از سه تصوّر ذکر شدهٔ توسط اشعری. که آن را به ابوعلی جُبّائی نسبت داده است. اشعری می‌گوید:

دربارهٔ وقت اختلاف کرده‌اند. بعضی می‌گویند: وقت فرق میان کارها و فاصلهٔ میان کاری تا کار دیگراست، واینکه با هروقتی فعلی حادث می‌شود. این گفتهٔ ابوالهُذَیل است.
ودیگران گفته‌اند: وقت عبارت‌ازچیزی‌است که وقت چیزدیگر قرارمی‌دهی. هنگامی که می‌گویی: «پس از رسیدن زید پیش تو خواهم آمد»، رسیدن زید را وقت آمدن خود قرار می‌دهی. آنان مدّعی آنند که اوقات حرکات فلک است بدان جهت که خدای عزّوجلّ آنها را وقت چیزها قرار داده است. این گفتهٔ جُبّائی است.
ودیگران گفته‌اند: وقت عرض‌است ومانمی‌گوییم که آن چیست و از حقیقت آن آگاهی نداریم»[۲].

آنچه شیخ مفید زمان نامیده، اشعری هنگام‌گزارش نظریّهٔ جُبّائی به آن نام وقت داده‌است. ولی واضح‌است که‌این هردولفظ نمایندهٔ وضع وحالت کلّی حرکات

۱ـ اوائل، ص ۸۲.

۲ـ مقالات، ص ۴۴۳.

افلاک است به عنوان وسیلهٔ اندازه‌گیری حوادث دیگر .

تعریف عبدالجبّار از زمان نظر تعریف جُبّائی‌است . عبدالجبّار می‌گوید: «وقت عبارت‌از هرحادث یا چیزی معادل حادث است که به میانجیگری آن مخاطب ازحدوث حادثهٔ دیگر همراه باآن آگاه می‌شود»[۱] وتوضیح می‌دهد که « حادث » در مقابل «باقی» است . کسی نمی‌تواند بگوید «هنگامی نزدتو خواهم‌آمدکه آسمانها» یا «هنگامی که‌زمین» ، چه‌آسمانها وزمین باقی و پایدارند. معادل یک حادثه بیشتر صورت قطع یک‌حادثه‌دارد. مثلاً ممکن است کسی بگوید «چون باران بایستد پیش‌تو خواهم‌آمد» . این‌گونه تصوّر زمان همان تصوّر مفید نسبت به زمان است . هنگامی که مفید می‌گوید که « وقت حادث خاص نیست» ، بنابر قراین متن نظروی آن‌است که آن‌یک‌حادثهٔ متعارفی‌است که توسّط شخص به‌عنوان نقطه‌ای‌برروی یک مقیاس‌انتخاب می‌شود که باحادثه‌ای که مقصودتعیین وقت آن است منطبق بر یکدیگرند.

ولی درعمل ، هم‌مفید وهم‌عبدالجبّار وقت را برای تعیین لحظهٔ خاص یاواحددوام انتخاب می‌کنند نه‌همچون یک نقطه. به همین جهت است که مفید می‌گوید که جوهر بقا دارد ، بدین معنی که در وقتهای زیاد (اوقات کثیرة)[۲] دوام می‌کند. وعبدالجبّار می‌گوید که امر بایستی با مقداری طول زمان مقدّم بر فعل باشد که وی نیز آن را وقتهای زیاد خوانده است[۳].

این دو تصوّر زمان در دو پاسخی که شیخ مفید به اعتراض فیلسوف داده آشکار می‌شود . فیلسوف گفته بود که اگر آفرینش آغازی داشته و خدا چیزها را یکی پس از دیگری آفریده ، آنگاه شریکی به نام زمان با خدا وجود داشته است . هدف فیلسوف البتّه اثبات این‌امر نبوده است که موجودی به‌نام زمان با خدا وجود داشته است ، بلکه

۱- شرح ، ص ۷۸۱ .

۱- اوائل ، ص ۷۵ .

۲- المغنی ، یازدهم ، ۳۰۴ .

مقصود حمله کردن به اعتقاد متکلّمان بوده است در اینکه جهان آغازی داشته که پیش از آن خدا تنها بوده است.

پاسخ اوّل مفید آن است که مفهوم زمان تنها اختراعی از نگاهدارندهٔ زمان است: نامی است که به حرکت فلک یا وسیلهٔ اندازه‌گیری دیگری داده می‌شود. بنابراین پیش از آنکه آفریده‌ای باشد زمانی وجود نداشته است. مفید می‌گوید:

«خدا همیشه یگانه بوده و چیزی با او نبوده است. و او دومی ندارد آنچه پدید در زمان پدید نیاورد (فی غیر زمان). و نیز ضرورت ندارد که چون چیزهایی پس از چیز اوّلی آفرید [گفته شود] که آنها را در زمان آفرید. وحتی اگر زمانی برای آنها قرار داده، ازلیّت زمان منطقاً از آن نتیجه نمی‌شود، چه زمان حرکات افلاک آسمانی یا آنچه جانشین آنها است بنابر اندازهٔ آنها در تثبیت زمان (توقیت) است. بنا براین چگونه، به گفتهٔ این فیلسوف، از این واقعیّت که چیزها همه یک جا باهم به عرصهٔ وجود نیامده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که زمان ازلی است ـ مگر اینکه بگوییم او معنی زمان را نفهمیده است»؟[1]

ولی مفید در دومین پاسخش به همین اعتراض، زمان را مرکّب از واحدهای مشخّص دوام می‌داند. می‌گوید برای خدا امکان آن هست که میان این واحدها ایجاد فعل کند. این چنین فعلها در زمان صورت نمی‌گیرد. اگر فیلسوف نخواهد فواصل بیزمان را در میان لحظه‌ها قبول کند، مفید او را در وضعی قرار می‌دهد که بگوید همهٔ چیزها باید همزمان باشد. گفتهٔ مفید چنین است:

«باید به کسی که فرض می‌کند افعال باید تنها در زمان صورت بگیرد، گفته شود: در خصوص دو زمان پیوسته (زمانین متّصلین) چه می‌گویی؟ آیا زمان است یا زمان نیست؟ اگر بگوید «زمان است»، بی‌مناسبت و از جدایی [بخوانند «فصلاً» به‌جای «فضلاً»] میان دو چیز سخن گفته است در صورتی که سخن

۱ـ «العکبریة»، پرسش ۱۷.

از چیزی دیگر بوده است [یعنی « متّصل » مخالف با « فصل»] .
واگر بگوید «زمانی میان آنها نیست » امکان صورت گرفتن فعلی نه در زمان را پذیرفته‌است. واگر مدّعی آن شوند که زمان یک چیز است که هیچ جزء آن مقدّم برجزء دیگرنیست، چنان فرض کرده است که آنچه درسال ۴۰۰ هجری وجود داشته درسال اوّل هجری نیز موجود بوده است؛ وآنچه درعصر آدم ابوالبشر وجود داشته، آغازعصرپیامبرخاتم است؛واینکه زمان آدم همان زمان محمّد(ص)است. واین آشکارا سفیهانه است»[۱].

هنگامی که نظر مفید دربارهٔ حرکت پس ازاین مورد بحث قرارخواهدگرفت، معلوم خواهد شدکه این واحدهای مجزّای دوام صورت ذرّه‌ای دارند.

اجسام

از پیوستن ذرّه‌ها به‌یکدیگر اجسام به وجود می‌آید. مفید دراین خصوص چنین می‌گوید :

« گفتار دراجسام. من می‌گویم که اجسام ذرّات (جواهر) بایکدیگر ترکیب شدهٔ در درازا و پهنا و ژرفا هستند. کمترین شماره‌ای از ذرّات که با آن جسم ساخته می‌شود، هشت است: دوتای آنها یکی برروی دیگری برای طول، دوتا درچپ وراست آن دوتای نخستین برای عرض، وچهارتا پیوستهٔ به‌این چهارتا برای عمق.
گروهی ازمتکلّمان براین اعتقادند. ولی بعضی تصوّر کرده‌اند که جسم ازشش ذرّه فراهم می‌شود؛ بعضی دیگر آن را مرکّب از چهار جزء(ذرّه) دانسته‌اند. وبعضی گفته‌اند که حقیقت جسم آن‌است که ترکیبی باشد واین ترکیب ازدو جزء میسّر است. پس اجسام ازگونه‌ای هستند که باقی می‌مانند. ودراین باره

۶- همان‌جا.

هنگام بحث از ذرّات (الجواهر المنفرده) سخن گفته. و در نظر من ترکیب و دیگر اعراض باقی نیستند.

این مذهب ابوالقاسم بلخی وعدّه‌ای از بغدادیان پیش ازاو است. هیچ یک از اهل توحید، جز نَظّام، با بقای اجسام مخالفت نکرده است، واو مدّعی است که اجسام پیاپی تجدید می‌شوند»[1].

مسئله بقاء اجسام مربوط است به آنچه هنگام بحث از بقاء اعراض دیدیم. مفید بر آن بود که هیچ عرضی باقی نیست. ولی بصریان را اعتقاد آن بود که اعراض اساسی، که یکی از آنها ترکیب است، باقی هستند و تا زمانی که ضدّ آنها جایگزین آنها نشده برحال خود می‌مانند. بنابراین از دیدگاه بصریان ذرّاتی که یک جسم را می‌سازند پیوسته متصل می‌مانند.

اگر هشت ذرّه برای ساختن یک جسم سه‌بُعدی لازم باشد، خود ذرّات دارای سه‌بعد نیستند. ابورشید وارد این مطلب نشده‌است که ازچندذرّه یک جسم ساخته می‌شود، وشاید به‌این دلیل چنین نکرده‌است که‌چون خود متعلق به‌مکتب بصره بود، برای ذرّات به وجود نوعی امتداد قائل بود[2]. ابورشید از بلخی به عنوان مخالفی با نظر ابوهاشم مبنی بر اینکه هر ذرّه دارای مقداری امتداد است، نام برده است[3]. بنابراین باید متوقّع بود که بلخی درخصوص کمترین شماره‌هائی ازذرّات سخن گفته باشد که با آنها یک جسم سه‌بعدی فراهم می‌شود. ودرواقع بلخی این شماره را چهار دانسته: سه‌ذرّه دریک سطح ویکی برروی

۱- اوائل، ص ۷۷.

۲- پینز، ص ۶، اشاره کرده است که همین محتملاً دلیل آن بوده است که چرا بصریان به این مسئله توجهی نمی‌کردند ولی دراین امر شک دارد که تصور ذره تنها به‌صورت یک‌نقطه هنوز درمیان متکلمانی رواج داشته‌باشد که به‌اندازه فیلسوفان با یونانیان آشنایی نداشته‌اند.

۳- بیرام، ص ۳۸.

آنها[1]. ولی شیخ‌مفید، با آنکه ذرّهای تنها را دارای مساحت دانسته[2]. در اینجا به بحث درباره کمترین عدد لازم ذرّه برای ساخته شدن یک جسم سه بعدی پرداخته است. شیخ مفید در اینجا گرفتار تناقضی شده که سرنوشت هر نظام التقاطی است. اگر مانند بلخی براین‌اعتقاد بود که ذرّات تنها وقتی‌دارای امتداد می‌شوند که دریک‌جسم بایکدیگر ترکیب و تألیف شوند، آن وقت می‌توانست به‌حق همچون بلخی دراین‌باره‌بحث کند که کمترین شماره ذرّات برای پدیدآمدن یک جسم چه اندازه است.

حرکت (تحرك)

توافق اصل مفید با بصریان دراینکه ذرّات دارای بُعدند، ممکن‌است دلیلی برای این نظر وی باشد که تمام جسم با حرکت‌کردن یک ذرّه یا یک جزء آن به حرکت درنمی‌آید. بنابردید وی، هرذرّه امتداد مخصوص به‌خود دارد؛ بنابراین هر پاره امتداد یافته یک جسم قابل آن است که بر امتداد مخصوص به خود حرکت‌کند بی آنکه تمام جسم در حرکت باشد. از سوی دیگر، اگر کسی بگوید که امتداد خاصّیتی تنها مختصّ به جسم است نه به‌یک ذرّه منفرد، آنگاه حرکت یک‌پاره به‌معنی حرکت‌کل خواهد بود. مفید می‌گوید:

«گفتار در اجسام و اینکه آیا درست است گفته شود که همه آنها با حرکت پاره‌ای از آنها متحرّك می‌شود.

من می‌گویم که این‌درست‌نیست، همان‌گونه که اگرپاره‌ای ازجسم سیاه شود. درست نیست بگوییم که تمام‌آن سیاه شده است، و سفید نمی‌شود، و پیوسته نمی‌شود، وپراکنده‌نمی‌شود. ونیزبدان‌جهت که متحرّك آن‌است که ازدومکان عبور کند، و محال است که آنکه ایستاده عبور کند.

۱- هورتن، مسئله...، ص ۲۲۱، ضمن نقل برگ ۲۷.

۲- اوائل، ۷٤.

واین مذهب گروه کثیری از اهل نظر واستدلال است. وگروه کثیری از ایشان با آن مخالفند. و آن مذهب ابوالقاسم بلخی و جز او از پیشینیان است»[۱].

مفید دو دلیل برای نظر خود آورد که هر دو را از نامگذاری محاوره‌ای روزانه گرفته است: کسی به چیزی که پاره‌ای از آن سیاه شده سیاه نمی‌گوید، ومحال است که چیزی در آن واحد هم متحرّك باشد و هم ساکن.

مفید علاوه بر این گفته‌است که در این مورد بابلخی توافق دارد. ولی ابن المرتضی نوشته که مذهب بلخی چنین نبوده‌است. گفتهٔ وی چنین‌است:

«هنگامی که جسمی حرکت می‌کند، حرکت در تمام جوهر آن (ذرّات آن) نفوذ می‌کند. ولی عـلاف و کعبی گفته‌اند که «کل... باحرکت یک پارهٔ آن به حرکت درمی‌آید».

تعلیم اغلب فلاسفه چنین است: «اگر جسمی در حرکت باشد، جزء درونی و جزء بیرونی آن هر دو در حرکت است». کعبی بر خلاف این چنین گفته است: «نه! تنها سطح بیرونی متحرّك است ـ نه درونی، چه جای آن را نمی‌دانیم»[۲].

تصور بلخی نسبت به‌مکان که آن‌را سطح خارجی جسم می‌داند، تعیین‌کنندهٔ نظری‌است که وی در بارهٔ حرکت دارد. برخلاف دید بصریان که مکان را محلّی می‌دانستند که جسم بر آن آرام می‌گیرد، وی بر آن بود که مکان سطح فراگیر پیرامون است[۳]. مفید از این لحاظ با وی موافقت دارد[۴]. بلخی[۵] و مفید[۶] هر دو می‌گویند که بودن در مکان یک

۱ـ اوائل، ۱۰۷.

۲ـ هورتن، مسئله...، ص ۱۳۹ ضمن نقل برگ ب ۲۸.

۳ـ هورتن، فلسفه ابورشید، ص ۱۳۸ ضمن نقل برگ ب ۹۲.

۴ـ اوائل، ص ۸۲، نقل شده پیش از این، ص ۲۵۶

۵ـ هورتن، فلسفه ابورشید، ص ۱۳۹، درنقل برگ آ ۹۴.

۶ـ اوائل، ص ۷۶.

شرط لازم برای حرکت است. ومفید جسم متحرّك را چیزی می‌داند که « از دو مکان عبور می کند»[1]. بلخی به‌این سؤال که آیا تمام جسم حرکت می کند یا تنها سطح خارجی آن، به‌صورتی سخت سازگار با این مقدّمات پاسخ می‌دهد. وی با در نظر گرفتن اینکه حرکت تغییری در مکان است، و اینکه مکان عبارت از محیط بلافاصله دربرگیرندهٔ جسم است، چنین نتیجه می‌گیرد که تنها سطح بیرونی جسم متحرك حرکت می کند. سطح فراگیرندهٔ درون جسم سطح بیرونی‌است که درسراسر حرکت جسم برای آن همان که بود باقی می‌ماند. وبنابراین لازم نیست که همهٔ پاره‌های یک جسم متحرّك حرکت کند.

بلخی با مقدّمات خود درنظام خویش هماهنگ است. مفید چنین نیست وبرای یافتن دلیل به‌عرفیّات متوسّل می‌شود. ریشهٔ اختلاف در توافقی میان مفیدوبصریان برضدّ این نظر بلخی است (برخلاف ادّعای مفید به موافقت بلخی) که هرذرّه در یک جسم امتداد مخصوص به‌خوددارد. یک جسم که در آن هرپاره امتداد مخصوص به‌خوددارد، یک مجموعه است و تنها وقتی می‌توان گفت متحرّك است که همهٔ پاره‌های آن حرکت کند. بنا براین علی‌رغم همهٔ آنچه مفید به موافقت با بلخی دربارهٔ تعریف مکان ومعنی حرکت گفته، می‌بایستی باردیگر به‌سود مکتب بصره ازهمکاری با معتزلهٔ بغداد دست بکشد و به‌این نظر معتقد شود که هنگامی که یک جسم حرکت می کند همهٔ پاره‌های آن باید در حرکت باشد.

دربارهٔ مسئلهٔ دیگرکه آیا ممکن‌است درآن واحد دوحرکت برای ذرّهٔ واحد وجود داشته باشد، شیخ مفید برضدّ بصریان به موافقت با بلخی برخاسته است. وی چنین می‌گوید:

«گفتار درجزء (ذرّه) واحدکه آیا امکان آن‌هست که دروقت واحد دارای دو حرکت باشد.

من می‌گویم که این غیرممکن‌است، به‌این‌دلیل که حرکت واحد موجب بیرون آمدن جسم ازمکان خود به مکان مجاور آن است، واگر درآن دو حرکت

۱ـ همان کتاب، ص ۱۰۷.

باشد ، یا این است که باید در یک زمان (حالت) در دو مکان باشد که این غیرممکن است - یا اینکه با یکی از دو حرکت به مکانی رود و حرکت دیگر بی‌تاثیر باشد ، که این نیز فاسد و محال است. و گفتهٔ کسی که بگوید تأثیر آمیختهٔ دو حرکت سرعتی است که با آن حرکت می‌کند ، بی معنی است ، چه سرعت در عبور کردن متوالی مکانها است نه در یک عبور کردن از مکان واحد. این اعتقاد ابوالقاسم و عدهٔ کثیری از اهل نظر است. گروهی از معتزله و جماعتی از اصحاب نادانیها به مخالفت با آن برخاسته‌اند»[۱].

در اینجا ادّعای شیخ مفید که بلخی را در جانب خود می‌داند درست است. ابورشید اختلاف بلخی را با ابوهاشم در این خصوص چنین نقل کرده است:

«کعبی در کتاب خود گفته است: «چون دو فاعل ذرّه‌ای را در یک جهت به‌حرکت در آورند ، یک محرّك تشکیل می‌دهند. زیرا که دو محرّك نمی‌توانند جداگانه در یک محل عمل کنند».

به گفتهٔ ابوهاشم ، هر یک از آنها حرکت خود را تولید می‌کند. اختلاف تنها نزاعی لفظی است. هر محرّك ، که تنها در نظر گرفته شود ، شیء را به حرکت در نمی آورد. بنا بر این حرکت تولید شده حرکت واحد است»[۲].

مسئله به‌خودی خود چندان اهمّیّت ندارد ، بلکه اهمّیّت آن بیشتر بدین جهت است که شیخ مفید را وادار کرده است تا در بارهٔ مذهب خویش نسبت به حرکت و ارتباط آن با زمان سخن بگوید. مفید نتیجه‌ای از نظر پیشین خود را بدین صورت آورده است:

۱- همان منبع ، ص ۱۰۸ . اینکه شیخ مفید در عنوان این بحث کلمهٔ «وقت» و در متن آن کلمهٔ «حالت» را به همان معنی به کار برده ، نشان می‌دهد که این دو کلمه در ذهن وی مترادف بوده است.

۲- هورتن ، فلسفه... ، ص ۱۴۳ ، ضمن نقل برگ آ ۱۰۵. هورتن نوشته که ابو رشید آن را اعتراض بیجای لفظی خوانده و چنان است که نمی‌توان پذیرفت که وی با کعبی برضد بصریان بوده است.

گفتار در حرکتها واینکه آیابعضی از آنها سبکتر (اَخَفّ) از بعضی دیگر است. من می‌گویم که این محال است. به‌دلیل آنچه پیشتر دربارهٔ محال‌بودن دوحرکت در یک جزء (ذرّه) و در یک لحظه (حال) بیان کردیم. ولی این درست است که متحرّکی سبکتر (کندتر) یا سریعتر از متحرّک دیگر باشد. واین در اجسام محال نیست. و این نیز مذهب ابوالقاسم و بیشتر اهل نظر است. وگروهی از دهریّه و دیگران با آن مخالفند»[۱].

به‌عبارت دیگر، علّت اینکه چرا سرعت حرکت تغییر نمی‌کند، آن‌است که برای یک شیء متحرّک امکان آن نیست که در یک لحظه از دو محل عبور کند. یک شیء متحرّک امکان آن نیست که در یک لحظه از دومحل عبور کند. و این مستلزم آن فرض است که نه تنها ذرّاتی در فضا وجود دارد، بلکه زمان نیز مرکّب از ذره‌های ناپیوستهٔ غیر قابل تقسیمی از دوام است. یک‌جسم فقط می‌تواند یک ذرّهٔ فضایی را در یک ذرّهٔ زمانی طی کند. چه هر دوی آنها تقسیم ناپذیرند. اگر حرکت یک جسم سریعتر از حرکت جسم دیگر باشد، بدان‌سان که جسم اوّلی در یک ذرّهٔ زمانی دو ذرهٔ فضایی (مکانی) را بپوشاند، این به معنی دو نیم کردن ذرّهٔ زمانی است که محال است. از طرف دیگر، اگر جسم کندتر تنها یک ذرّهٔ فضایی را دو ذرّهٔ زمانی طی کند. این به‌معنی آن‌است که ذرّهٔ مکانی به‌دو نیم شود که آن‌نیز محال است. در این شک نیست که بعضی از اجسام کندتر از بعضی دیگر حرکت می‌کنند. ولی توضیح این اَمر با حرکات منفرد نیست بلکه با فواصل میان حرکات منفرد است. چه به‌گفتهٔ مفید: «سرعت در توالی پیمودن مکانها است نه در پیمودن منفرد مکان واحد»[۲].

این تصوّر زمان ناپیوسته مربوط به‌این‌نظر که تنهایک حرکت ممکن است در یک

۱- اوائل، ص ۱۰۹.

۲- همان‌کتاب، ص ۱۰۸.

جزء بوده باشد. از زمان ابوالهُذَیل در محافل کلامی شایع بود. اشعری دربارهٔ او چنین گفته است:

«ابوالهذیل مدّعی آن بود که اعراض به وسیلهٔ مکان یا زمان یا فاعلها تقسیم می‌شوند. به همین جهت چنان می‌پنداشت که حرکت یک جسم به‌شمارهٔ اجزاء آن تقسیم می‌شود؛ و چنین است رنگ آن. پس حرکتی که در این جزء از جسم حلول کرده، غیراز حرکتی است که در جزء دیگر حلول کرده است. و می‌گفت که حرکت با زمان تقسیم می‌شود؛ بدان سان که حرکتی که در این جزء از زمان وجود دارد، غیراز حرکت درجزء دیگر زمان است»[1].

و اشعری ابوعلی جُبّائی را مخالف این هر دو نظر دانسته وگفته است:

«وجُبّائی وکسان دیگری از اهل نظر منکر آنند که حرکت واحد تقسیم شود یاتجزّی پیدا کند (ذرّه‌ای شود)، یاحرکت یا رنگ یاقوّتی دریک شیء باشد. وگفت که چون جسم متحرّك شود، در آن به‌اندازهٔ ذرّات متحرّك حرکت وجود دارد: یک حرکت در هرجزء، و چنین است نظر او درباره رنگ و عرضهای دیگر»[2].

ولی ابوهاشم معتقد به نظریهٔ حرکت ناپیوسته بود. و مخالفان او را منجّمان دانسته‌اند نه کسی از متکلّمان. ابن‌المرتضی چنین گفته است:

«بنابر مکتب ابوهاشم، هیچ حرکتی نمی‌تواند تندتر از حرکت دیگر باشد. هنگامی که یک حرکت در نظر ما کند می‌نماید، آن حرکت عبارت است از مجموعی از حرکات مفرد که باحالات سکون بریده شده‌اند. واین مخالف با تعلیمات بعضی از منجّمان است»[3].

۱ـ مقالات، ص ۳۱۹.

۲ـ همان‌کتاب، ص ۲۰-۳۱۹.

۳ـ هورتن. مسئله...، ص ۹۱، درضمن نقل برگ ب ۳۱.

پس زمان ناپیوستهٔ ذرّه‌ای ، لااقل باابوهاشم ؛ عنوان مذهب‌متعارفی معتزله پیداکرده بوده است .

علّت بودن مستقیم خدا

زمان ذرّه‌ای توسّط معتزله بدان صورت که بعدها توسّط اشاعره مورد استناد قرارمی‌گرفت ، برای آن به‌کار نرفت که بر قدرت کامله وهدایت منحصرالاهی بیفزاید. میان معتزلهٔ بغداد وبصره نزاعی در این خصوص جریان داشت که بغدادیان ومفید در جبههٔ ایشان منکر آن بودند که قدرت خدا بتواند برخلاف خاصیّت سنگینی ذاتی اشیاء عمل کند. گفتهٔ مفید چنین است :

> گفتار دربارهٔ [چیز] سنگین : آیا ممکن است در هوای تنک بدون اینکه آویخته شده یا بر تکیه‌گاهی قرارگرفته بایستد .
> من می‌گویم که این محال و نادرست است و قابل اثبات نیست . آن را ممکن خواندن مستلزم جمع شدن اضداد با یکدیگر است.
> این مذهب ابوالقاسم بلخی وگروهی از معتزله و بیشتر فیلسوفان (الاوائل) است. معتزلهٔ بصره باآن مخالفند. وبه‌قولی معتزلیان مخالف باآن تنهاعبارتند از جُبّائی و پسرش وپیروان ایشان»[1].

چون از دیدگاه بصریان نظر شود ، نزاع بر سر قدرت خدا است در اینکه آیا می‌تواند بر روی اجسام سنگین بدون میانجیگری آلات مستقیماً کارکند . ابورشیدگفته که این ممکن است وبلخی آن‌را انکارکرده است[2] . مسئله عبارت‌از این‌است که آیاخدا می‌تواند قوانین علّیّت مکانیکی را ازکار بیندازد . و مفید و بلخی به‌صورت ضمنی منکر آنندکه خدا در این مورد قدرت دخالت مستقیم داشته باشد. مفید می‌گوید :

۱- اوائل ، ص ۱۰۸ .

۲- هورتن ، فلسفه . . . ، ص ۱:۵ ، ضمن نقل بزرگ آ ۹۷ .

«گفتار در جسم: آیا می‌تواند بدون آنکه چیزی آن را براند حرکت کند. من می‌گویم که اگر، چنانکه مخالف می‌پندارد، وجود حرکت بدون علّت (اختراعاً) درست باشد، آنگاه این درست خواهد بود که کوه ابوقُبَیس بدون اینکه آویخته یا بر پایه‌ای قرار گرفته باشد، در هوا بایستد و این در نتیجهٔ اختراع سکونی در آن باشد. و اگر این ممکن باشد، آنگاه امکان آن هست که سنگ سخت سنگین بر شیشهٔ تنک قرار گیرد و با وجود تغییر حالت ندادن آن دو ـ شیشه نشکند. و آتش اجزاء پنبه را در میان گیرد و ـ با وجود به‌حال خود ماندن این هر دو ـ آن را نسوزاند. و همهٔ اینها خود به‌نادانی زدن است و به محال و فاسد می‌انجامد.

ابوالقاسم و گروهی از فلاسفه (اوائل) و عدّهٔ زیادی از معتزله بر این نظر بودند. ابوعلی جُبّائی و پسرش ابوهاشم و پیروان ایشان با این نظر مخالف بودند»[1].

یک‌بار دیگر، هرچند مفید خود چنین نگفته، مسئلهٔ مورد بحث قدرت خدا برای دخالت کردن در جریان طبیعی علّیّت فیزیکی است. ابورشید مسئله را چنین بیان کرده است:

ما بر این اعتقادیم که خدا یک جسم سنگین را، بدون آنکه جسم دیگری آن را بکشد یا براند، به‌حرکت درمی‌آورد. و ابوالقاسم در کتاب عیون المسائل گفته که این غیرممکن است. به‌گفتهٔ وی، برای خدا این امکان وجود ندارد که حرکتی از جهت مادّی بی‌علت (مُختَرَع) ایجاد کند. یعنی حرکتی که از یک علت واسطه (سبب) تولّد نیافته باشد»[2].

ابورشید در جای دیگر برای این نظر خود برهان می‌آورد که نیروی وارد شدهٔ توسّط

۱ـ اوائل، ص ۱۰۸.

۲ـ ابورشید، «المسائل»، برگ ب ۹۷؛ نیز رجوع کنید به هورتن، فلسفه...، ص ۱۴۵.

یک دانهٔ خردل می‌تواند بانیروی وارد شدهٔ توسّط یک فیل برابری کند. و بالعکس. وی اشاره می کند که وضوح مخالف آن تنها جنبهٔ تجربی دارد نه ضروری. به دنبال آن چنین می گویند:

«بنابراین بعضی از متکلّمان توانسته‌اند به‌این‌نظر معتقد شوند که این اختراعات خود به خودی (مُبتَدِئات) است. نه آنکه بالضرّوره توسط نیرویی در یک جسم به وجود آمده باشد. به همین جهت شیخ ما ابوعلی حتّی روا می‌داشت که حرکت بادهای شدید خود به خود باشد نه اینکه از علّتی به‌وجود آمده باشد»[1].

نتیجه‌ای که از این همه باید گرفت، این است که بغدادیان و مفید، بیش‌از بصریان دربارهٔ جریان علّیّت مکانیکی طبیعی سختگیر بودند. درصورتی که بصریان چنین اظهار نظر می کردند که خدا می‌تواند مستقیماً برروی اجسام و بدون آلات مادّی عمل کند، وگاه این بصریان به نظریهٔ حرکت خود به خودی در اجسام معتقد بودند.

زمین و عالم

اندیشهٔ مفید دربارهٔ زمین‌وجهان به‌پیروی‌ازبلخی‌است. ونظر این‌هردو نتیجه‌ای است از تعریفی که در بارهٔ مکان به دست داده‌اند. مفید، هنگام بحث در بارهٔ اینکه مقصودش از «عالم» چیست. چنین گفته است:

«من می گویم که عالم عبارت است ازآسمان و زمین وآنچه میان آنها است، و جواهر و اعراضی که در آنها وجود دارد. در میان اهل توحید کسی را نمی‌شناسم که مخالف این نظر بوده باشد»[2].

۱- همان کتاب، ص ۱٤۸، ضمن شرح برگ ب ۱۲٥.

۲- اوائل، ص ۸۰.

سپس به ساختن تصویری ازجهان و اوضاع اجزاءآن می‌پردازد :

«من می‌گویم که فلک بر زمین محیط است و برگرد آن می‌چرخد . خورشید و ماه وستارگان در آنند، و زمین همچون نقطه‌ای در وسط دایره جای دارد . این مذهب ابوالقاسم بلخی وجماعت کثیری ازاهل‌توحید ومذهب بیشتر پیشینیان و منجّمان است . جماعتی از معتزلهٔ بصره وجز ایشان از اهل نحله‌ها با آن مخالفند»[1].

منابع در دسترس هیچ‌یک از بصریان را منکر این نظر نشان نمی‌دهند. ابورشید بابلخی از لحاظ اعتقادش به‌نقاط متقاطر مخالف است[2]. ولی به‌این بخش از تقدیر جهان درنظر مفید اشاره‌ای نشده است. مفید به‌دنبال بحث خود حرکت فلک‌را چنین بیان می‌کند:

«من می‌گویم که آن بخش از فلک‌که از جهت امکان متحرّک است . آن قسمت ازآن‌است که به‌مکان‌اختصاص دارد؛ وآن بخش که ازجهت وجوب وضرورت متحرّک است . آن‌است که با هوا مماسّ است وبا حرکت خود از مکان عبور می‌کند. وامّا آنچه مماسّ باسطح برین آن‌است. نه متحرك‌است ونه ساکن. بدان‌جهت که درغیرمکان‌است. ومن می‌گویم که قسمت متحرّك آن فقط حرکت دورانی دارد. . .
این مذهب بلخی و گروهی از پیشینیان وعدّه کثیری از اهل توحید است»[3].

آن سوی لایهٔ خارجی فلک را هیچ چیز احاطه نکرده و به همین جهت. بنا بر تعریف مکان‌که پیش ازآن مفید وبلخی به‌دست داده بودند. این‌قسمت درمکان جای ندارد. وچون حرکت وسکون مستلزم بودن درمکان‌است، این‌قسمت خارجی نه‌متحرّك است نه ساکن.

۱ـ همان جا.
۲ـ هورتن ، فلسفه ... ، ص ۱۳۹ ، ضمن نقل برگ آ ۹۵.
۳ـ اوائل ، ص ۸۰.

اشعری از نزاعی درباره اینکه عالم درمکان است یا نه سخن گفته. ولی معلوم نکرده است که شرکت کنندگان در این نزاع چه کسان بوده‌اند[۱]. از روی منابعی که در دسترس داریم، معلوم نمی‌شود که بصریان به صراحت معتقد به بودن عالم در مکان بوده یا چنین نبوده‌اند. ولی چون تعریف بصری مکان به صورت تکیه گاه است نه به صورت محیط فراگیر. می‌توان چنین نتیجه گرفت که به نظر ایشان لایهٔ خارجی فلک در مکان جای دارد، به دلیل آنکه برروی لایه‌های درونی قرار گرفته است. ولی، بنابر نظریهٔ بصریان، مکان شرط لازم برای حرکت نیست[۲]. و بنابراین لایهٔ خارجی فلک می‌تواند متحرّك باشد.

مکان به عنوان چیزی لازم برای حرکت، مقدّمهٔ جواب مفیداست به یک سئوال فرضی. مفید چنین می‌گوید:

«گفتار دربارهٔ کسی که به ماورای عالم نگاه کند یادستش را از آن بیرون آورد. من می‌گویم که ممکن نیست که دست یاچیز دیگر را ازعالم بیرون آورد، زیرا آنچه بیرون می‌رود تنها باحرکت می‌تواند چنین شود. ولی شیء متحرّك تنها در مکان می‌تواند حرکت کند. و بیرون عالم چیزی نیست تا مکان باشد یاچیزی دیگر»[۳].

ابن‌المرتضی همین اعتقاد را به بلخی نسبت می‌دهد و باآن مخالفت می کند[٤]. یک‌بار دیگر مفید خود را همراه بغدادیان و مخالف با بصریان نشان داده است.

مفید در بارهٔ زمین و شکل آن و اینکه متحرّك است یا ساکن، چنین سخن گفته است:

۱- مقالات، ص ۳۱ - ٤۳۰.

۲- هورتن، فلسفه ...، ص ۱۳۹، ضمن نقل برگ آ ٤۹.

۳- اوائل، ص ۱۱۰.

٤- هورتن، مسئله ...، ص ۱۰۵، ضمن نقل برگ آ ٤۳.

«من می‌گویم که زمین به‌شکل کره‌ای در وسط فلک قرار دارد. ساکن است ومتحرّك نیست. علّت سکون آن این است که در مرکز قرار گرفته است. واین مذهب ابوالقاسم وبیشتر پیشینیان ومنجّمان است. جُبّائی وپسرش وجماعتی جز ایشان از اهل آراء ومذاهب از مقلّدان و متکلّمان مخالف این نظرند[۱].»

ابورشید نوشته است که به‌اعتقاد ابوعلی زمین مسطّح است. پسرش ابوالقاسم در این نظر مردّد بود وبه‌آن تمایل داشت که زمین را کروی بداند. ابوعلی دلیل ساکن بودن زمین را این می‌دانست که درهر لحظه خدا آن را چنین می‌کند. ابوهاشم می‌گفت که ممکن است دلیل همین باشد. یا اینکه چون نیروهائی که از بالا و پائین بر آن اثر می‌کنند با یکدیگر برابرند چنین می‌شود[۲]. این دلیل اخیر موافق است با دلیلی که بلخی ومفید اقامه کرده‌اند.

طِباع

مفید بر آن است که اشیاء طبعهائی دارند که آنهارا آمادهٔ ایجاد فعل درجهت معین می‌کند گفتهٔ وی چنین است:

من می‌گویم که طبعها (طِباع، طبیعتها) صفات ومعانیی هستند که درجواهر حلول می‌کنند و آنهارا آمادهٔ فعل وانفعال می‌سازند. همچون چشم وطبیعتی که در آن است و آن را آمادهٔ حلول حس در آن وادراك می‌کند. ونیز چنین است گوش وبینی سالم و کام. وچنین است وجود طبع یا طبیعتی در آتش که آتش به‌سبب آن می‌سوزاند. ووجود طبیعی درچیز دیگر که به‌آن قابل سوختن می‌شود. اینها و نظایر اینها کاملاً آشکار است.

«فصل. من می‌گویم که آنچه به طبع تولّد پیدا می‌کند: فعل فاعلی است که

۱- اوائل، ص ۸۱.

۲- «المسائل»، برگ آ ۴۴.

باعمل کردن برروی چیزی که صاحب طبع است تولّدیافته‌است. درواقع فعل طبع نیست.

این مذهب ابوالقاسم کعبی است. وآن خلاف مذهب معتزله‌است درطباع، و نیز خلاف فلاسفهٔ ملحد است در نظری که راجع به‌طباع دارند. جُبّائی وپسرش و نادانان ازاصحاب حدیث (حَشویّه) وطرفداران اعتقاد خلق‌افعال آدمی به‌توسّط خدا (اصحاب‌المخلوق) ومجبّره منکر آن بوده‌اند»[۱].

نظر بلخی دربارهٔ طباع مورد مخالفت مکتب بصره قرارگرفت. ابورشید گفته است که این‌نظر نامعقول‌است وخدا قادر است که ازدانهٔ گندم جوبرویاند ونطفهٔ آدمی را به‌صورت هر جانوری که بخواهد درآورد[۲]. آموزهٔ افراطی دربارهٔ طبیعت که مفید وبلخی آن‌را ردکرده‌اند، وعبارت ازآن است که‌همهٔ علّیّت را درمزاج وتمایل طبیعی چیزها قرار دهد تنها خداست و اراده را ازآن آدمی بداند، آموزهٔ جاحظ است.

پیش‌ازاین دیدیم که‌نظرمفید وبغدادیان آن‌است که‌خدا نمی‌تواند مستقیماً درجریان اشیاءدخالت کند وچیزهای سنگین‌را بی‌وسیله درهوا ساکن نگاه‌دارد. چنان می‌نماید که تمایلات‌طبیعی وجریاناتی وجود داردکه‌چیزها بروفق آنها علّیّت خودرا عملی می‌سازند: مکتب بصره این‌هردونظررا منکراست، وخدارا صاحب‌تصرّف مستقیم درجریان‌طبیعت می‌داند. در این مورد بصریان خود راکاملاً نزدیک به اشاعره نشان می‌دهند.

عناصر چهارگانه

مفید نیز به‌نظریّه چهار عنصر معتقد است. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در ترکیب اجسام از طبائع و تجزیهٔ آنها به عناصر و اِسطَقِسّات. بسیاری‌ازموحّدان برآنند که‌همهٔ اجسام ازچهارطبع (الطبائع الاربع) مرکّب

۱ـ اوائل، ص ۸۳ ـ ۸۲.

۲ـ هورتن، فلسفه ...، ص ۱۰۱ ـ ۱۰۰ درضمن نقل برگ ب ۵۷.

شده‌اند که عبارت است از گرمی و سردی و تری و خشکی. دلیلشان بر این امر آن است که عبارت هر جسمی به این چهار تجزیه می‌شود؛ و اینکه تغییر شکل دادن آنها را به یکدیگر مشاهده می‌کنند. همچون تبدیل آب به بخار. و بخار به آب. و بیجان به جاندار. و جاندار به بیجان، و دیگر وجود طبعهای آتش و آبی و هوایی و خاکی در هر جسم بدون استثنا. نظر مخالف این نظر معقول نیست، و اجسام به چیزی جز اینها تجزیه نمی‌شود. این امر واضح و آشکار است. هیچ برهان قابل اعتمادی بر ضدّ آن نمی‌یابم، و آن را مایهٔ تباهی [بخوانید «مفسداً» به جای «مسنداً»] توحید و عدل و وعد و وعید و نبوّتها و شرایع نمی‌بینم تا آن را طرد کنم. بلکه مؤیّد دین است و دلایل پروردگاری خدای تعالی و حکمت و توحید او را مؤکّد می‌کند.

و آن کس از رؤسای متکلّمان که بر این اعتقاد بوده نَظّام است. و بلخی و پیروان او نیز چنین بوده‌اند»[۱].

ابورشید نظر بلخی را دربارهٔ چهار عنصر نقل کرده و آن را متقابل با مذهب بصریان دانسته است. به نقل وی، بلخی گفته‌است که «انسانها و همهٔ اجسامی که به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، از چهار عنصر ساخته شده‌اند و به همین جهت می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند»[۲]. بلخی، در مورد جهیدن آتش از میان دو سنگ که به هم زده شوند، و آبی که در

۱- اوائل، ص ۸۴-۸۳ رجوع کنید به پاول کراوس، «جابربن حیان»، یادداشتهای انستیتوی مصر، چهل و پنجم (۱۹۴۲)، ۱۶۵، حاشیه شمارهٔ ۷، دربارهٔ سابقه‌های این اصطلاحات در نزد یونیان و موارد استعمال آنها در یونانیمآبان عرب. کراوس اشاره کرده است که با وجود آنکه ارسطو گاه کلمهٔ فوسیس (طبیعت) را با صفاتی همچون گرم وسرد و تر و خشک آتشی و خاکی و هوایی به کار برده، هرگز این کلمه را برای معرفی خود عناصر استعمال نکرده است. ارسطو معمولا عناصر را با کلمهٔ دوناسئیس و لااقل یک بار با کلمهٔ ستویخیا (اسطقس) که کلمه‌ای از آمپدوکلس است نامیده است. ولی بطلمیوس کلمهٔ فوسئیس را همچون پویتوتس و دوناسئیس برای عناصر به کار برده است.

۲- هورتن، فلسفه . . . ، ص ۱۰۰، در ضمن نقل برگ ب ۵۷.

زیرسرپوش دیگ جوشان جمع می‌شود، گفته است که درمورداوّلی عنصر خاکی به‌عنصر آتشی تبدیل‌شده، ودرمورد دوم هوا به‌آب تغییرشکل یافته‌است. ابورشید نظر بصریان را مخالف نظر خود می‌بیند و منکر تغییر کیفی است. وی می‌گوید که ذرّات (اتومهای آتش پیش از آن به حالت کمون در سنگ وجود داشته، واتومهای آب در هوا[1].

گزارش مفید حاکی از اینکه اعتقاد نظّام نیزچنین است، شگفت‌انگیز می‌نماید. زیرا به‌شهادت اشعری، در آن‌صورت که اصحاب طبائع بر آن‌بودند که چهارگونه جوهر وجود دارد، و دیگران نفس را بر آن می‌افزودند و شماره را به پنج می‌رساندند، نظّام می‌گفت که شمارهٔ آنها بسیار زیاد است: سفیدی، سیاهی، زردی، سبزی، گرما، سرما، شیرینی، و غیره[2].

ادراك و احساس

در بارهٔ ادراك شیخ مفید چنین گفته است:

«گفتار در اجسام: آیا خودآنها ادراك می‌شوند یا عرضهای آنها یا این هر دو با هم.

من می‌گویم که ادراك بر خود اجسام وخود رنگها و اعراض (اکوان) واقع می‌شود. و این به سبب علمی است که نفس از طریق حواس نسبت به آنچه در جهات گسترده می‌شود، حاصل می‌کند. ولی اعراض نمی‌توانند در جهات گسترش پیدا کنند. ونیزشیء بدان‌صورت که توصیف کردیم ادراك می‌شود، بدین معنی که چیزی از آن ادراك می‌شود که سبب قبض وبسط چشم است؛ وچیزی را ادراك می‌کنیم که در جای خود است و به نسبت آن از این مکان خارج می‌شود [ظاهراً متن آشفتگی دارد؛ شاید مقصود بیان رؤیت است از طریق گرداندن نظر برای یک شیء گسترده].

۱- بیرام، ص ۳۸ - ۳۶.

۲- مقالات، ص ۳۰۹.

میان کسی که تصوّر می‌کند ادراک تنها به رنگها و کونها اختصاص دارد نه به جواهر و اجسام، و آنکه به عکس تصوّر می‌کند و آن را مخصوص اجسام می‌داند، اختلافی نیست. در واقع گفتار این دستهٔ دوم به حقیقت نزدیکتر است، زیراکه گروه بسیاری از خردمندان در وجود اعراض شک کرده‌اند در صورتی که یکی از آنان در وجود اجسام شک نکرده است، هرچند بعضی مدّعی شده‌اندکه اجسام از اعراض ترکیب و تألیف شده‌اند.

این مذهب جمهور براهل نظر است وگروهی از آنان با این نظر مخالفند»[1].

دومسئاه در اینجا مورد بحث قرارگرفته است. نخست، فاعل ادراک چیست؟ آیا ادراک کننده اندام حسّ است یاذهن وعقل شخصی که داده‌های به‌دست آمدهٔ ازطریق اندامهای حسّ را باهم جمع می‌کند ومی‌فهمد؟ مفید شخص را عامل دریافت وادراک می‌دنند. ازاین لحاظ پیرو نظریّهٔ بلخی و ابوعلی است[2].

مسئلهٔ دوم به موضوع حسّ و احساس مربوط می‌شود: آیا تنها اعراض است یا

۱- اوائل، ص ۱۰۷.

۲- شهرستانی، کتاب نهایة الاقدام فی علم‌الکلام، ویرایش ا.گیوم (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۳٤)، ص ۳٤۳، می‌گوید: «و اما کعبی گفته بود که ادراک انسان نسبت به‌آنچه می‌بیند و می‌شنود در قلب و عقل اواست. بینایی‌او چیز دیده شده را احساس نمی‌کند؛ بلکه بیننده احساس می‌کند؛ و شنونده‌است که احساس می‌کند نه گوش. این علم حقیقی‌است؛ وچون انسان ازراه بینایی به‌آن می‌رسد، آن‌را حس گفته‌اند ولی شخص داننده است که ادراک می‌کند، و ادراک او چیزی اضافی نسبت به‌علم‌او نیست».

اشعری، مقالات، ص ۳٤۳، می‌گوید: «مردمان در این اختلاف کرده‌اندکه آیا بوییدن و چشیدن و بساویدن ادراک بوییده و چشیده و بساویده است یاچنین نیست. گروهی گفته‌اند که همین ادراک بساویده‌وچشیده‌وبوییده‌است. ودیگران گفته‌اند که‌این ادراک بساویده و چشیده وبوییده نیست، و ادراک بساویده و چشیده و بوییده غیر از بساویدن و چشیدن و بوییدن است. جبایی و دیگران ازاین گروهند». همان‌جا، ص ۳۸٦، ازآراء مختلف دربارهٔ محل ادراک نام می‌برد، بی‌آنکه بگوید چه کسان به‌این آراء معتقد بوده‌اند.

نیز محلّ و زمینهٔ آنها، لااقل در مجموعه‌ای که جسم است. مفید می‌گوید که آنچه ما ادراک می‌کنیم رنگ تنها یا وضع یا حالت تنها نیست، بلکه مجموعه‌ای از اینها و عوارض دیگر وارد شدهٔ بر جسم است همراه با خود جسم. به‌عبارت دیگر، ذهن و عقل با کنار هم نهادن داده‌های حواسّ گوناگون، یک جسم رنگین را احساس می‌کند، نه‌تنها جسم را یا رنگ را؛ جسمی در حال حرکت را ادراک می‌کند، نه‌فقط حرکت یا سکون را. مخالفان که منکر اعراض بودند، و مفید به آنان اشاره کرده است، نظّام و پیروان او بوده‌اند[1].

دربارهٔ مسئلهٔ روانشناختی ضبط‌شدن تأثّرات حسّی در عقل شخص ادراک‌کننده، شیخ مفید چیزی نگفته است. اشاره‌های وی دربارهٔ طرز عمل مکانیکی خود احساس منحصر است به ارتباط میان شیء و اندام حس. با اصرار دربارهٔ اینکه می‌بایستی نوعی تماسّ و ارتباط برقرار باشد، چنین گفته‌است:

گفتار در احساس حواس.

من می‌گویم که هر حسّی نتیجهٔ تماسّ اندام حسّ است با محسوس، و پیوستن به آن است یا به چیزی که پیوسته به آن است یا به چیزی که از آن برمی‌خیزد، یا پیوستن به چیزی که به آنچه از آن برخاسته پیوسته است. بینایی مثالی برای آن است. شعاع چشم ناگزیر باید به آنچه دیدنی است یا به آنچه از آن جدا می‌شود یا به آنچه به جدا شدهٔ از آن پیوسته است، اتّصال و پیوستگی پیدا کند. اگر بنا بود بدون این اتّصالها حس صورت بگیرد، حایل و مانع و تاریکی زیانی به بینایی نمی‌رساند. و حضور و عدم این‌گونه چیزها تفاوتی در رسیدن به علم به‌وجود نمی‌آورد.

اگر کسی بپرسد: «آیا شعاع بصر به‌مشتری و زحل با آن‌همه دوری که دارند اتّصال پیدا می‌کند»، جواب آن‌است که «نه، ولی به شعاع جداشده و برخاستهٔ

---

۱ ـ همان کتاب، ص ۳۴۷.

از آنها می‌رسد و به سبب همجنسی دوشعاع همچون یک شیء می‌شود»[۱]. با اصرار مفید که حتماً باید با شیء دیدنی از طریق اشعهٔ اتّصالی برقرار شود، تنها اندیشهٔ «طفرهٔ» نظّام برای بیان چگونگی پیوستن بینائی باموضوع آن به‌مخالفت برخاسته‌است[۲].

عبدالجبّار با مفید در این توضیح موافق است که بیننده به میانجیگری شعاعهائی که از چشم او خارج می‌شود می‌بیند[۳]. و اینکه ستارگان از آن جهت دیده می‌شوند که شعاعهای برخاسته و صادر شدهٔ از آنها برشعاعهائی که از چشم بیرون می‌آید، افزوده می‌شود[۴].

شیخ مفید در دنباله آن از تماسّ و اتصال در مورد صوت چنین سخن می‌گوید:

«و امّا صوت، چون در هوای نزدیک به‌اجسام به‌هم برخورده حادث شود، سپس به‌هوای پس از آن می‌رود وهمین گونه پیش می‌رودتابه‌گوش شنونده‌برسد. دلیل براین‌است آنکه چون گازر لباس‌را که‌برای شستن‌برسنگ نهاده باچوب می‌کوبد، نخست برخورد چوب با لباس دیده می‌شود و پس از آن با سنگ کوبیدن چوب به‌گوش می‌رسد. و این دلیل است بر آنچه گفتیم: صوت در طبقات هوا یکی پس‌ازدیگری تولید می‌شود تاسرانجام به‌هوای نزدیک پردهٔ گوش برسد»[۵].

عبدالجبّار منکر این نظریّهٔ موجی صوت است. شاید بدان جهت که چون بصری‌است معتقد به‌وجود خلأ است. به‌گفتهٔ وی، دلیل آن هرچه باشد«ما می‌توانیم اصوات شنیدنی

۱- اوائل، ص ۱۵-۱۱۴.

۲- الاشعری، مقالات، ص ۳۸۴.

۳- المغنی، چهارم: ۱۰۹.

۴- همان کتاب، ص ۵۳.

۵- اوائل، ص ۱۱۵.

را بدون نیاز به‌اتّصال شعاعهای هوا بشنویم. چنین است که یکی ازما صدائی را درمحلّ خود می‌شنود»[۱]. نکته‌ای که عبدالجبّار از این استدلال به‌آن می‌رسد این است که چون ما می‌توانیم آنچه را به‌خود شنیدنی باشد بشنویم. اگر خدا شنیدنی می‌بود می‌بایستی اکنون بتوانیم او را بشنویم.

به‌گزارش ابورشید بلخی گفته‌است که صوت بایداز دوجسم که به‌هم کوفته می‌شوند بیاید، ولی این‌که ابوهاشم منکر این خصوصیّت شده و گفته است که صوت به خودی خودبه‌یک محل نیازمند است. ودلیل اینکه انسان نمی‌تواند جز باکوفتن چیزها به‌یکدیگر صوت تولید کند. آن‌است که انسان خود محدود است و به‌آن نیاز دارد که دراعماق‌خود ابزار به‌کار برد[۲]. این طرز تصوّر صوت به‌وضوح شبیه طرز تصور عبدالجبّار است، چه هردو از وجود صوت درمحلّ خود سخن می‌گویند ونه همچون مفید از آغاز شدن در برخورد اجسام و سپس پیش رفتن آن به صورت موجی در هوا. تصوّر بصری صوت نیازی به‌یک میانجی برای انتقال ندارد.

مفید سپس به‌توضیح فیزیکی بو و مزه پرداخته وچنین گفته است:

«وامّا در مورد بو باید گفت که از جسم بودار پاره‌های لطیفی جدا و در هوا پراکنده می‌شود. بخشی‌ازاین‌پاره‌هاکه واردبینی می‌شود، سبب‌ادراک‌بوخواهد شد. وامّا درمورد چشیدن، بایدگفت که‌آن درنتیجهٔ حل‌شدن قسمتی‌ازجسم چشیدنی وآمیختن‌آن باتری زبان وکام حاصل می‌شود. وبه‌همین جهت‌است که آنچه حل نشود، همچون یاقوت وشیشه ومانندهای اینها، مزه‌ای ندارد. دریافت‌مزه‌هاوبوهاتنهاازطریق‌تماس‌صورت‌می‌گیردواختلافی‌دراین‌نیست»[۳].

ذرّات چیزهای بوییدنی و چشیدنی از آنها صادر می‌شوند و با اندامهای حس تماس پیدا

۱- المغنی، چهارم، ۱۳۶.

۲- هورتن، فلسفه ...، ص ۱۲۱، ضمن نقل برگ آ ۶۹.

۳- اوائل، ص ۱۱۰.

می‌کنند. مفید از ماهیّت شعاعهایی که از اشیاء دیدنی صادر می‌شود چیزی نگفته است، ولی احتمالاً آنهارا نیز ذرّات تصوّر می‌کرده است.

مفید به‌دنبال بحث خود از حسّ بساوایی چنین سخن گفته‌است: «و لمس در حقیقت جستجوی چیزی برای آزمودن و احساس کردن است. و حقیقت آن همین آزمودن و احساس کردن است»[۱]. بنابراین هر پنج حس با تماسّ واتصال کار می‌کند.

مفید درباره‌ٔ این نظریّهٔ کلّی احساس از طریق تماسّ چنین می‌گوید: «ابوالقاسم واغلب اهل عدل همهٔ اینهارا قبول دارند. ابوهاشم با بعضی از جاهای آن مخالف است»[۲].

تنها نقطه‌ای که در خصوص آن یکی از اصحاب ذرّهٔ بصری نظری مخالف با نظر مفید دربارهٔ فیزیک احساس ابراز داشته، در حسّ شنوایی بوده‌است. در آنجا احتمال آن هست که عبدالجبّار، همچون در بسیاری از موارد دیگر، از ابوهاشم پیروی کرده باشد، ولی در هیچ یک از منابع موجود به این مطلب اشاره‌ای نشده است.

شیخ مفید، در توافق با این مذهب بغدادی که اشیاء باید بنابر طبع خود عمل کنند ونه از طریق دیگر، همراه با بلخی بر آن است که خدا نمی‌تواند رنگ را مستقیماً در دل مردی که فاقد حسّ بینایی است پدید آورد[۳]. همین مقدّمه اورا منکر این مطلب می‌سازد که خدا بتواند در مرده علم و الم ایجاد کند. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در دانش (علم) ورنج (اَلَم): آیا حلول آنها درمرده ممکن است یانه. من می‌گویم که این محال و ناروا است، و علم به محال نبودن آن از بدیهیّات عقلی است. اگر برای یک جسد مرده امکان عالم شدن واحساس درد کردن وجود می‌داشت، چنین مرده‌ای می‌بایستی بتواند به‌فعل برخیزد واحساس خوشی کند وبه‌گزینش بپردازد. واگر این درست می‌بود، دیگر اختلافی میان مرده

۱- همان جا.

۲- همان جا.

۳- همان کتاب، ص ۱۱۰، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۲۳۳.

وزنده وجود نمی‌داشت و وجود متحرّك ساکن است و سیاه و سفید و زندهٔ مرده محال نمی‌بود ، در صورتی که این همه محال و تباهی آنها آشکار است. اهل نظر باوجود اختلاف مذاهب ، بر این اعتقاد اجماع دارند. اشخاص نادری بمخالفت با آن برخاسته اندوخروج از اجماع ایشان مبتنی بر سفسطه وتجاهل است»[۱].

انسان

مسئله‌ای که از بحث دربارهٔ حدیثی راجع به‌عذاب قبر پیش آمده بود ، فرصتی برای مفید فراهم آورد تاتصوّر خویش رادربارهٔ انسان بیان کند. «معنی انسان مکلّف در نزد من عبارت است از: چیزی حادث شدهٔ درزمان و قائم به‌صفات خود وخارج از مقوله‌های جوهر و اعراض»[۲]. نکتهٔ عمده در این تعریف آن است که ماهیّت انسان غیر مادّی است . بنا بر این می‌خواهد نتیجه بگیرد که خدا می‌تواند در قبر یك انسان با جسدی تازه پدید آورد که همان انسان در این بدن بتواند برای کارهایی که دربدن قدیمی کرده بود پاداش یا کیفر ببیند. این تصوّر نسبت به‌انسان همچون چیزی مستقلّ ازمادّه ، شیخ مفید را درسنّتی ازعلم کلام قرار می‌دهد که با سنّت اغلب معتزله متفاوت است.

ازشیخ‌مفید در «المسائل السَّرَوِیّه» سؤال شده است که «اعتقاداو دربارهٔ انسان چیست ؟ آیا همان شخصی است که دیده و ادراك می‌شود که پیروان ابوهاشم می‌گویند یا ذرّه‌ای‌است که درقلب جای گرفته واحساس وادراك می کند که گفته‌اند اعتقاد ابوبکربن اِخشید چنین بوده‌است؟»[۳]. این هردو طرز تصوّر بنابر سنّت مادّیگرانهٔ کلام است. عقیده‌ای که به‌ابوهاشم نسبت داده شده همان‌است که ازابوالهُذَیل نیزگزارش شده‌است[٤].

۱- همان‌کتاب ، ص ۹۰۱.

۲- همان کتاب ، ص ٥۰ .

۳- «السرویه» ، ص ٥۱ . «قرائت ابن‌الاخشید به‌جای ابن الاخشاد».

٤- الاشعری ، مقالات ، ص ۳۲۹ : «ابوالهذیل گفت : انسان همین شخص ظاهری و دیدنی دارای دو دست و دو پا است».

وضعی که به‌ابن‌اخشید نسبت داده شده ، شبیه است به‌وضعی که به ابن‌راوندی منسوب است : « آن قلب است و روح [یعنی نَفَس] نیست ؛ روح در این بدن بی‌حرکت است[1] » . آنچه میان‌این‌دوعقیده مشترک‌است ـ یعنی‌اینکه‌انسان به‌سادگی همان شخصی است که دیده می‌شود ، یا ذرّه‌ای است که در قلب جای دارد ـ این نظر است که انسان کاملاً مادّی است .

مفید به‌این پرسش بنابراعتقاد خودکه باهیچ یک از پیشنهادها موافقت ندارد ، پاسخ می‌دهد . گفتهٔ وی چنین است :

«انسان چنان است که نوبختیان گفته‌اند؛واز هِشام بن الحَکَم نیز چنین روایت شده است . احادیثی از امامان ما نشان دهندهٔ مذهب ما است .
انسان قائم به نفس است و حجم وبعد ندارد ؛ نه ترکیب به‌آن راه دارد و نه حرکت و سکون ونه‌اتّصال وانفصال . چیزی‌است‌که حکمای پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند و به‌همین‌گونه هرفاعل زندهٔ محدث یک جوهر بسیط است »[2] .

نکتهٔ عمده دراین تعریف آن است‌که انسان ازلحاظ ذات وماهیّت غیرمادّی و بنابراین تقسیم‌ناپذیر است وهیچ یک از اعراضی راکه اصحاب ذرّه به جوهرهای مادّی می‌دهند دارا نیست. پس آشکار است‌که «جوهر بسیط» توسط شیخ مفید دراینجا دارای آن معنی مادّی نیست که « جوهری تا کنون در این فصل داشته است . مفید به بحث خود چنین ادامه می‌دهد:

«واو [یعنی انسان] ، چنانکه جُبّائی و پسرش وپیروان ایشان‌گفته‌اند، یک مجموعهٔ ترکیب شده (جملة مؤلّفة) نیست. و نیز ، چنانکه ابن اخشیدگفته ،

۱ـ همان‌کتاب ، ص ۲۳۲.

۲ـ « السرویه » ، ص ۵۱ .

جسمی قرار گرفتهٔ در یک جملهٔ آشکار نیست. و همچنین. چنانکه ابن‌راوندی گفته، جزئی لایتجزّی نیست»[۱].

به دنبال آن در ضمن نام بردن سوابق مذهب خویش، مفید چنین نوشته است:

«نظر من در بارهٔ او [یعنی انسان]، چنانکه گفتم، همان نظر مُعَمَّر در میان معتزله ونظر نوبختیان درمیان شیعه است. او چیزی است باقابلیّت برای تمام شدن، شایستگی برای عمل آزاد وزندگی واراده ومهروکین قائم به‌نفس نبودن. ونیازمند به‌وسایل مادّی در کارهای خویش. توصیف کردن او به زنده‌بودن معادل باآن است که بگوییم عالم وقادر است. نسبت دادن زندگی به‌او همچون نسبت دادن زندگی به اجساد نیست که پیشتر از آن سخن گفتیم»[۲].

افعال انسان به ذات انسان وآن «جوهر بسیط» نسبت داده می‌شود که بدن را همچون افزاری به کار می‌برد. واین اشاره‌ای است به آنکه بدنها، لااقل ازهمان لحاظ که «انسان» زنده است، زنده نیستند. مفید بحث خود را باگستردن مفهوم قائم بودن به نفس چنین ادامه می‌دهد:

«واو به‌نام «روح» نامیده می‌شود. روایاتی رسیده‌است که، بنابرآنها، هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، به‌آسایش یا به عذاب می‌رسد. آنچه مقصود است انسان‌است، که همان جوهربسیط به‌نام روح‌است. ثواب وعقاب به‌او می‌رسد؛ مخاطب در امر ونهی و وعد و وعید او است»[۳].

۱- همان جا. قرائت «ابن‌الراوندی» به جای «الائوادی» که در متن آن. این اصلاح مأخوذ از نسخه بدلی است که در قسمت منقول از سرویه در اوائل، صفحهٔ ۵۲، حاشیهٔ ** آمده است.

۲- «السرویه»، ص ۵۲-۵۱، بااصلاح «حیرة» در نسخه درآخرین جمله به «حیوة» از روی حاشیهٔ ** ص ۵۲ از اوائل.

۳- «السرویه»، ص ۵۲.

سپس مفید سه آیه از قرآن را در تأیید نظر خویش در اینکه «انسان» واقعی همان روح است که پس از مرگ قائم به نفس باقی می‌ماند، آورده است. از آیهٔ «یا ایّها الانسان، ما غرّك بربّك الکریم، الّذی خلقك فسوّیك فعدلك، فی ایّ صورة ماشاء رکّبك ← ای انسان، چه چیز ترا به پروردگار بزرگوارت مغرور کرد: آنکه ترا آفرید و راست و معتدلت ساخت؛ به هر صورتی که خواست ترا ترکیب کرد»[1] چنین نتیجه می‌گیرد که انسان «صورتی» نیست (که در اینجا صورت به معنی جسد گرفته شده) که آدمی به آن صورت درآمده است. از شگفتی کسی که به او گفته‌اند به بهشت داخل شود) «قیل ادخل الجنّة، قال: یالیت قومی یعلمون. بماغفرلی ربّی وجعلنی من المکرمین ← گفته شد که به بهشت درآی. گفت: کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم مرا آمرزید و از گرامی داشتگانم کرد!»[2]. چنین نتیجه گرفته است که شخصی که کشته و تن او به خاك سپرده شده، هنوز می‌تواند سخن بگوید و به بهشت داخل شود. و از آیهٔ «ولاتحسبنّ الّذین قُتلوا فی سبیل الله امواتاً، بل احیاء عند ربّهم یُرزقون ← ومپندارید که آن کسان که در راه خدا کشته‌شدند مردگانند، بلکه زندگانند نزد پروردگار خویش روزی داده می‌شوند»[3] نتیجهٔ مشابهی گرفته است.

در جواب پرسش خاصّی مربوط به ارواح، مفید در این باره تأکید می‌کند که با وجود قائم به نفس بودن ارواح، برای آنکه باقی بمانند به آن نیاز دارند که خدا آنها را در وجود باقی بدارد. وی همچنین به گونه‌ای از زندگی جانوری اشاره می‌کند که مخصوص بدنها است. می‌گوید:

«به اعتقاد ما، ارواح عرضند وبقا ندارند وخدا پایان آنها را لحظه به لحظه به تأخیر می‌اندازد [بخوانید «بعد» به‌جای «عبد»]. و اگر ادامهٔ حیات توسّط

۱- قرآن، سورهٔ انفطار، آیه های ۸-۶.

۲- قرآن، سورهٔ یس، آیات ۲۷-۲۶.

۳- قرآن، سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۱۶۹.

بخشندهٔ زندگی قطع شود، مرگ که ضدّ زندگی است به آن می‌رسد و دیگر روح وجود نخواهد داشت. بنابراین چون خدا حیات می‌بخشد، زندگی در آنها آغاز می‌شود. و آن زندگی که در ذات فعّال است، به معنی علم و قدرت است. همان چیزی است که عالم بودن به آن نیازمند است. و آن از نوع آن زندگی که در اجساد است نیست»[۱].

غرض مفید آن نیست که روح حقیقتاً یک عرض است؛ بلکه در صفتِ وجود دایم و باقی نداشتن با اعراض شریک است. اشارهٔ به اینکه گونهٔ دیگری از زندگی در بدنها هست، بیش از این گسترده نشده. ممکن است اشاره به‌گونه‌ای نفس جانوری در بدنها باشد، یا اینکه درست به‌این معنی باشد که آنچه در نظر شخصی ناظر به‌صورت زندگی در بدن جلوه‌گر می‌شود، تنها چیزی است که بدن از روح ساکن در آن به عاریت می‌گیرد. این اعتقاد اخیر هماهنگ با اعتقاد هِشام بن‌حَکَم است.

مذهب هشام را دربارهٔ انسان، اشعری بدین صورت میان کرده است:

«زُرقان از گفتهٔ هشام بن‌الحکم چنین روایت کرده است که گفت: «انسان نامی است برای دو معنی: یکی بدن و دیگری روح. بدن بیجان (مَوات) است و روح ـ نه بدن ـ فاعل است و حس کننده و ادراک کننده. و آن نوری از انوار است»[۲].

اینکه چنین اشارهٔ قدیمی به ثنویّت در انسان از هشام بن‌حکم باشد، جالب توجّه است؛ چه نبودن تصوّرات و الفاظ فنّی و فلسفی در نزد وی او را بر آن داشت که از خدا با اصطلاحات مادّی سخن بگوید، که متکلّمان پس از وی به همین جهت او را نکوهش کرده‌اند.[۳] با وجود این، اشعری نوشته است که یکی از تصاویری که وی درمورد خدا

۱ـ «السرویه»، ص ۵۱. متن این فقره مخدوش می‌نماید.

۲ـ مقالات، ص ۳۳۱. همین مطلب در ص ۶۱-۶۰ همان‌کتاب نیز آمده است.

۳ـ همان کتاب، ص ۳۲ - ۳۱؛ الخیاط، ص ۱۰۸.

به‌کار می‌برد روشی فروزان (نور ساطع) است. پرتسل در این طرز تعبیر اثری از ثنویّت عرفانی ایران از بَردَیصان نزدیک به مذهب دَیصانیّه دیده است[1].

مُعَمَّر از اصحاب ذرّه بوده، و گزارش اشعری از تعریف وی دربارهٔ انسان با زبان مادّیگری مبتنی بر قبول جزء لایتجزّی آغاز می‌شود؛ ولی از باقی تعریف وی آشکار است که ذرّه‌ای که وی از آن سخن می‌گوید، هیچ یک از عرضهای ذرّهٔ مادی را ندارد. چنان به‌نظر می‌رسد که مقصود وی از نامیدن آن به‌نام جزء لایتجزّی. فقط این بوده است که تقسیم نمی‌شود نه چیزی دیگر. و نیز ممکن است که کلمهٔ «جزء» که در گزارش اشعری آمده، از او نبوده باشد. گزارش اشعری چنین است:

«مُعَمَّر گفت: انسان [ذرّه‌ای (جزئی) است] تجزیه‌ناپذیر. مدبّر در جهان است. و تن آشکار آلتی برای آن است. او در حقیقت در مکان نیست؛ با چیزی تماس ندارد و چیزی با آن در تماس نیست. بر وی حرکت و سکون و رنگها و مزه روا نیست. ولی شایستگی علم و قدرت و حیات و اراده و بیزاری دارد. این بدن را به ارادهٔ خود به حرکت درمی‌آورد و بدون تماس با آن در آن تصرّف می‌کند»[1].

۱- الاشعری، مقالات، ص ۳۲. پرتسل، علم صفات، ص ۲۶، ۴۸؛ «ذره‌شناسی»، ص ۱۲۷. پینز، ص ۲-۱۰۱، امکان نفوذ ثنویت بر هشام را تأیید می‌کند، ولی چنان لمی‌اندیشد که پرتسل ثابت کرده باشد که این نفوذ به میانجیگری نظام و معمر بوده است.

۲- مقالات، ۳۲-۳۳۱. قلابها در متن از نسخهٔ اصلی عربی است. مقایسه کنید با همین‌کتاب، ص ۳۱۸: «و معمر گفت که انسان جزئی است تجزیه ناپذیر؛ و روا داشت که علم و قدرت و حیات و اراده و کراهت در آن حلول کند، و حلول کردن تماس و تباین و حرکت و سکون و رنگ و مزه و بو را در آن جایز ندانست».

شهرستانی، الملل والنحل، ص ۴۷، می‌گوید: «انسان، به گفتهٔ وی یک معنی یا جوهر است نه یک بدن. دانا و توانا و مختار و حکیم است. نه حرکت می‌کند و نه ساکن است؛ رنگ ندارد و در مکان نیست و دیده و بساویده نمی‌شود؛ به‌حس در نمی‌آید یا

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

عبدالجبّار که خواهیم دید تصوّری مادّیگرانه دربارهٔ انسان داشته. از مفهوم انسان در نزد معمّر بدون آوردن لفظ «جزء» چنین یاد کرده است:

«معمّر گفته که او عینی از اعیان است که تقسیم‌پذیر نیست، و اینکه نه جزء دارد و نه کل. حرکت و سکون در او راه ندارد. و چنین است دیگر صفات بدن. به مکانی که در آن جایگزین شود نیاز ندارد. و او تصرّف کنندهٔ نادیدنی در تن است و آن را به حرکت در می‌آورد و یا از حرکت باز می‌دارد»[۱].

امکان آن هست که عبدالجبّار بهتر از اشعری اعتقاد معمّر را دربارهٔ انسان فهمیده باشد. و به همین جهت است که انسان یک ذرّه است. اگر چنین باشد. آنگاه نظر پرتسل که معمّر از منابع ثَنَوی الهام گرفته بود. محتملتر از چیزی می‌شود که پینز بر ضدّ آن گفته است[۲].

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

آزموده نمی‌شود، و در موضع خاص حلول نمی‌کند. مکان او را فرا نمی‌گیرد و زمان آن را احاطه نمی‌کند. ولی او مدبر بدن است، و ارتباط او با بدن ارتباط فرماندهی و مدیریت است.

«وی این نظر را از فیلسوفان اقتباس کرد که وجود نفس بشری را به عنوان یک شیء و یک جوهر قائم به‌خود و بدون امتداد و بدون محل قبول کرده بودند. و نیز آنان معتقد به‌موجودات عاقلی از این‌گونه شبیه به‌عقول مفارق بودند. سپس چون معمر متمایل به‌مذهب فلاسفه شد، میان افعال نفس که آن‌را «انسان» می‌نامید، و صورت (قالب) خارجی که تن او است تمایز قائل شد. وی گفت که فعل نفس اراده است و محاسبه، و نفس یک انسان است. بنابراین فعل انسان اراده است. و حرکات و قطع شدن حرکات و تحریکها افعال تن است».

الخیاط، ص ٥٥، گفته است که ابن راوندی در گزارش نظریهٔ معمر دربارهٔ انسان دروغ گفته است. وی می‌گوید که ابن راوندی و معمر واقعاً عقیدهٔ واحدی داشته‌اند. چنان می‌نماید که خیاط در اینجا با بد تعبیر کردن معمر درصدد دفاع از او برآمده است.

۱- المغنی، یازدهم ۳۱۱.

۲- پینز، ص ۱۰۲-۱۰۱. رجوع شود به پیش از این، ص ۲۹۹، حاشیهٔ شمارهٔ ۱.

سرچشمهٔ نظریهٔ معمّر هرچه بوده ، باید گفت که شباهت میان نگرش او و شیخ مفید توسّط فخرالدّین رازی مورد تأیید قرار گرفته است. رازی، در تفسیر آیهٔ «ویسئلونک عن الرّوح ، قل: الرّوح من امر ربّی ← واز تو دربارهٔ روح می‌پرسند . بگو: روح از امر پروردگار من است»[۱] از سه گونه رأی دربارهٔ انسان سخن می‌گوید. به گفتهٔ وی، اغلب متکلّمان بر آنند که «انسان» تعبیری است برای بدن حسّاسی که به صورتی خاص ساخته شده است[۲]. رأی دوم ماهیّت انسان را در عرضی حلول کردهٔ در تن می‌داند. رازی در زیر این عنوان، هم نظریهٔ اغلب اطبّا و ابوالحسین بصری معتزلی را قرار می‌دهد که بنابر آن انسان نتیجهٔ ترکیب خاصّی از چهار عنصر است. و هم نظریّهٔ اکثریّت معتزله را مبنی بر اینکه انسان بدنی است که دارای عرضهای زندگی و علم و قدرت است[۳].

رأی سوم که رازی آن را ترجیح می‌نهد ، این است که انسان «موجودی است که جسم نیست و جسمیّت ندارد»[٤]. به گفتهٔ وی این اعتقاد اغلب فیلسوفان خداپرست است که معتقد به بقای نفس پس از مرگ‌اند ، و برای نفس است به رستاخیز روحانی و ثواب و عقاب روحانی قائلند. و نیز گفته است که اعتقاد بسیاری از مسلمانان دانشمند همچون غزالی و معمّر و شیخ مفید و گروهی از کرّامیّه چنین است[۵]. سپس طرفداران این نظر را

۱- قرآن ، سورهٔ بنی‌اسرائیل ، آیهٔ ۸۵.

۲- فخرالدین الرازی ، التفسیر الکبیر (قاهره : النهضة المصریة ، ۶۲ - ۱۹۳٤) ، بیست و یکم ، ٤۰. نیز رجوع کنید به د. ب. مکدونالد، «گسترش اندیشهٔ روح دراسلام درمجلهٔ «جهان اسلام» ، بیست و دوم (۱۹۳۲) ، ۶۱-۱۵۸.

D. B. Macdonald, «The Development of the Idea of Sfurit in Islam,» *Mvslim World*.

۳- رازی ، تفسیر ، بیست و یکم ، ٤٤.

٤- همان منبع ، ص ٤۵. ولی رازی در «معالم اصول‌الدین» خود که در حاشیهٔ محصل او ، ص ۱۱۷ به‌بعد چاپ شده ، به‌صورت قطعی رأی فلاسفه را که نفس جوهری غیر جسمانی است ، رد کرده است.

۵- رازی ، تفسیر ، بیست و یکم ، ٤۵.

به دو طبقه تقسیم می کند. گروه اوّل که وی آنها را ترجیح می‌نهد، می گویند که نفس نه در جهان است و نه درخارج آن، وبابدن تنها به‌عنوان فرمانروا ومدبّر آن ارتباط دارد. به همان گونه که خدا مدبّر جهان است. رأی دیگر آن است که نفس در زندگی با بدن چنان متّحد است که به صورت بدن در آمده وپس از مرگ از آن جدا می‌شود. وچون شیخ مفید گفته است که روح قابل اتّصال و انتقال نیست. باید گفت که وی آشکارا به‌دستهٔ اوّل تعلّق داشته است.

مفهوم انسان در نزد جُبّائی که شیخ مفید آن را بادقّت خاص به‌صورت مجموعهٔ ترکیبی (جملة مؤلّفة) معرّفی کرده، توسّط عبدالجبّار توصیف شده. و عبدالجبّار آن را اعتقاد خود دانسته است:

«نظرشیوخ ما دراین فصل آن است که فاعل زنده و توانا این شخص ساخته شدهٔ با این ساختمان خاصّ است که به وسیلهٔ آن با همهٔ جانوران دیگر تفاوت دارد. همان است که امر ونهی وستایش ونکوهش متوجّهٔ او می‌شود. باآنکه زنده است وتنها ازطریق اعراضی که در آن است می‌تواند به‌فعل بپردازد، این‌وارد تعریف نمی‌شود»[1].

عبدالجبّار به دنبال آن می گوید که چگونه تصوّر «زنده» تنها آن جزء از انسان را شامل شود که حیات دارد. نه چیزی بیش از آن. و به‌همین جهت است که ابوعلی استخوان و مو را مشمول تصوّر انسان ندانسته است. ابوهاشم بر آن بود که بعضی از استخوانها حیات دارند، چه شخص می‌تواند درد را دردندانها وبندهای خود احساس کند. بنابراین اصل قبول حسّاسیّت به‌عنوان ملاکی برای زندگی، روح یادم زنده‌نیست[2]. ازهمین ملاک بعدها برای ردکردن این‌نظریّه استمداد شده‌است که «فاعل یعنی آن که قابل انجام‌دادن

۱ـ المغنی، یازدهم، ۳۱۱.
۲ـ همان کتاب، ص ۳۱۲.

فعل است. وادراك کنندهٔ . روح است نه تن. چه بدن مرده است»[1]. عبدالجبّار در پاسخ می گوید که هر محلّی که در آن گرمی وسردی ودرد احساس می کنیم. می بایستی دارای حیات باشد. بدن چنین محلّی است . در صورتی که روح چنین نیست. پس بدن زنده است وروح بیجان.

پس می توان چنین نتیجه گرفت که شیخ مفید از لحاظ تصوّری که راجع انسان دارد. متعلّق به سنّتی است که لااقل یک معتزلی پیرو آن بوده است . هر چند مبدأ آن ممکن است از هشام بن حکم شیعی یا پیش از وی از ثنویّت ایرانی بوده باشد. به هرصورت ، این مسئله یقیناً مسئلهٔ معتزلی محض نبوده ودر تقسیم معتزله به بغدادی وبصری چندان تأثیر نداشته است.

خلاصه

عملیترین راه برای به دست دادن یک نظر کلّی نهایی از این فصل غامض وپیچیده ، ساختن جدولی از نظریات مفیدو بلخی و بصریان است. میان کسانی که اتفاق رأی دارند، علامت = قرار می دهیم ، و علامت ≠ را میان نظرهای مخالف می گذاریم . معنی لفظ «بصریان» درستون سوم جدول مکتب متأخّر است که ابوهاشم وعبدالجبّار وابورشید از برجستگان آنند . در صورتی که به شکل دیگر اشاره شده باشد ، نظر بصریان از ابورشید گرفته شده است . هنگامی که از نظر بلخی یا بصریان دربارهٔ نظری از شیخ مفید اظهار نظر صریحی نیافته باشیم ، جای آن سفید خواهد ماند . ولی اگر توافق یا عدم توافق را بتوان از اظهارات دیگر به دست آورد . علامت = یا ≠ را به کار می بریم.

هنگامی که یک عقیدهٔ بصری بامفید موافق باشد و با بلخی چنین نباشد، در کنار آن علامت (ا) قرار می دهیم. آنجا که منبع نظر بصری جز ابورشید باشد ، در صورتی که این منبع دیگر مقالات اشعری باشد ، کنار آن علامت (ب). ودر صورتی که ابن المرتضی باشد علامت (ج) . ودر صورتی که عبدالجبّار باشد علامت (د) در کنار آن می گذاریم. محّل دقیق را در اینجا نشان نخواهیم داد. چه در این فصل به آن اشاره شده است (رجوع کنید به جدول پس از این) .

۱ـ همان کتاب ، ص ۳۳٤ .

جدول ۱ـ خلاصهٔ موضعگیریها

شیخ مفید	بلخی	
ذره‌ها یکنواخت است	≠ نیازی به‌یکنواختی ندارد	≠ یکنواخت است[۱]
ذره‌ها استداد دارند	= استداد ندارند	≠ استداد دارند
مکان سطح فراگیر است	= سطح فراگیر است	≠ آن است که جسم برآن آرام گیرد
مکان تنها برای حرکت و سکون مورد نیاز است	= برای حرکت و سکون مورد نیاز است	≠ برای حرکت و سکون مورد نیاز نیست
خلاء وجود ندارد	= وجود ندارد	≠ وجود دارد
ذرات باداشتن صفت بقا دوام می‌کنند	= با داشتن صفت بقا دوام می‌کنند	= دوام می‌کنند ≠ نه با یک صفت بقا
معدوم شیء نیست	≠ شیء است	≠ شیء است، عرض، و جسم
جوهر برای وجود به‌عرض نیاز دارد	= برای وجود به‌عرض نیاز دارد	≠ می‌تواند بدون هرعرض بوده باشد، جز کون
اعراض بقا ندارند	= بقا ندارند	≠ اعراض اساسی باقی هستند تا آنگاه که ضد آنها جایگزین آنها شود
اعادهٔ اعراض ممکن نیست	= اعادهٔ اعراض ممکن نیست	≠ خدا می‌تواند اعراض اساسی را اعاده کند
زمان چیزی است که موقت قرار می‌دهد	=	= چیزی است که موقت قرار می‌دهد
اجسام بقا ندارند	=	≠ بقا دارند
اجسام لااقل از هشت ذره ترکیب شده‌اند	= لااقل از چهار ذره	≠
تمام جسم باحرکت کردن پاره‌ای از آن به‌حرکت درنمی‌آید	≠ حرکت می‌کند (یعنی اگرجسم درحرکت باشد تنهاسطح خارجی آن متحرک است)	≠ همه پاره‌های جسم حرکت می‌کند[۱]، ج
دوحرکت نمی‌تواند درزمان واحد درپاره‌ای از جسم باشد	= دو راننده یک محرک تشکیل می‌دهند	≠ هرمحرک حرکت مخصوص به‌خودرا ایجاد می‌کند

هیچ حرکتی نمی‌تواند تندتر از حرکت دیگر باشد	=	= هیچ حرکتی نمی‌تواند تندتر از حرکت دیگر باشد ج
ایستادن جسم سنگین به‌تنهایی در هوا ممکن نیست	≠ ممکن است	≠ برای خدا ایجادآن ممکن است
حرکت بدون محرک غیرممکن است	= غیر ممکن است	≠ برای خدا ایجاد آن ممکن است
عالم در مکان نیست	= در مکان نیست	≠
حرکت درآن سوی عالم غیر ممکن است	= غیر ممکن است	≠ ممکن است ج
زمین کروی است	= کروی است	≠ مسطح است (ابوعلی) = محتملاً کروی است (ابوهاشم)
زمین ساکن است به‌دلیل بودن در مرکز	= به‌دلیل بودن در مرکز	≠ بدان جهت که خدا آن را چنین ساخته (ابوعلی) = یا بدان سبب که در مرکز است (ابوهاشم)
طبایع درجوهرها هستند وآنها را به‌فعل یکنواخت وامی‌دارند	= در جوهرها هستند و آنها را به‌فعل یکنواخت وامی‌دارند	≠ نامعقول هستند
اجسام از چهار عنصر ترکیب شده‌اند	= از چهار عنصر ترکیب شده‌اند	≠ از چهار عنصر ترکیب نشده‌اند
علل ادراک کننده اندام حس نیست، بلکه عقل است	= اندام حس نیست، عقل است	= اندام حس نیست، عقل است
شیء دریافت شده عوارض است با محلها	=	=
دیدن باشعاعهای صادر از چشم و جسم صورت می‌گیرد	=	= با شعاعهای صادر از چشم و جسم است د
صوت از برخورد دو جسم حاصل می‌شود	= از برخورد دو جسم حاصل می‌شود	≠ تنها یک محل لازم دارد
صوت به‌وسیلهٔ موجهای هوایی می‌آید	=	≠ در محل خود شنیده می‌شود د
انسان روح است	≠	≠ این شخص ساخته شدهٔ با این تن حساس است د

نتایج

شیخ مفید عموماً از بلخی تبعیّت می کند. ولی یک مورد هست که مفید در آن مدّعی پیروی از بلخی شده ولی حقیقتاً معتقد به اعتقاد بصریان است. و آن اینکه: تمام یک جسم با حرکت یک پارهٔ آن به حرکت در نمی آید. این رأی که ذرّه‌های منفرد دارای امتدادند، اهمّیت اساسی دارد. در اعتقاد به این نظر، مفید با بلخی اختلاف پیدا می کند. و همین امر هنگامی که وی پس از آن جانب بلخی را در مسئلهٔ جسم و حرکت می گیرد او را به مقداری تناقض‌گویی وا می‌دارد.

مسئلهٔ اساسی که در آن بلخی با بصریان مخالف است. انکار وجود خلأ است. همین امر سبب پیدا شدن اختلافات دیگری دربارهٔ مکان و امواج صوتی شده است.

همهٔ مکتبها بر آنند که زمان هر حادثه‌ای است که شخص ناظر برای نشانه‌گذاری «هنگام» حادثهٔ دیگر برگزیده است. ولی شیخ مفید نیز یک مفهوم ذرّه‌ایِ فراهم آمدهٔ از واحدهای ناپیوستهٔ دوام به کار برده است.

از یک لحاظ بلخی و مفید به تصوّر اشاعره از جهان نزدیکترند. و از لحاظی دیگر بصریان نزدیکترند. نظر بغدادیان، بر ضدّ بصریان چنین است: جوهر برای وجود پیدا کردن به انواع عرض نیاز منداست، اعراض بقای در وجود ندارد، و جوهر به خود دوام نمی کند، بلکه به میانجیگری صفت بقاء چنین است. این سه نظر، روی هم رفته، عنوان مقدّمه‌ای دارند برای این نظریّهٔ اشعری که خدا پیوسته همهٔ جواهر و اعراض عالم را تجدید آفرینش می کند.

از سوی دیگر، مفید و بغدادیان بر آنند که جریانی طبیعی از علّت و معلول وجود دارد که در آن خدا دخالت نمی کند، چه اگر چنین کند متناقض با خود می‌شود. خدا نمی‌تواند بدون آنکه عامل راندنی مادّی اجسام را براند. آنها را به حرکت در آورد، یا بدون تکیه گاه مادّی آنها را در هوا نگاه دارد. بصریان می گویند که می‌تواند. بنا بر اعتقاد مفید

وبلخی. تمایلاتی طبیعی در اشیاء وجود دارد؛ ولی بصریان می‌گویندکه تمایلات طبیعی نامعقول است، و خدا می‌تواند. مثلاً، از دانهٔ گندم جو برویاند. در اینجا بصریان به نظریهٔ اشاعره نزدیکترندکه جریان طبیعت کاملاً وابستهٔ به خدا است. درصورتی که بغدادیان برضدّ این می‌گویند.

وبالاخره، شیخ مفید درتعریفی که از انسان به‌صورت روح می‌کند، نظری مخالف با مادّیگری اغلب معتزلیان بغدادی وبصری ابراز می‌کند.

فصل نهم

اسماء و احکام

سخن از آن است که مرتکبان گناهان کبیره را چگونه باید درمیان امّت طبقه‌بندی کرد. عبدالجبّار می‌گوید که دلیل آنکه اصل «اسماء واحکام» را به لقب مقامی میان دومقام («المنزلة بین‌المنزلتین») نامیده‌اند آن است که مرتکب گناه کبیره نامی دارد میان دونام وحکمی میان دوحکم: نه اسم کافر دارد ونه‌اسم مؤمن، باکه فاسق خوانده می‌شود؛ و نیز حکمی که در حقّ وی شود نه حکم کافر است و نه حکم مؤمن، بلکه حکم سومی است. و به‌سبب همین حکم این مسئله به‌عنوان منزلتی میان دومنزلت شناخته شده، چه صاحب گناه کبیره نه منزلت کافر دارد که بدون شک شایستهٔ دوزخ و خلود در آن باشد، ونه منزلت مؤمن که وارد بهشت شود، بلکه جایگاهی میان این‌دوجایگاه دارد[1].

خوارج و معتزله

درنخستین صورتبندی این مسئله، دشواری بیش از آنکه به‌جهان دیگر مربوط باشد به این جهان ارتباط پیدا می‌کرد. خوارج میان «ایمان» و «اسلام» تفاوتی قائل نبودند. درنظر ایشان، مرتکب گناه کبیره منکر ایمان خود شده وبنابراین مسلمان نیست. پس درمیان امّت هم نباید باایشان معاملهٔ مسلمان شود.

معتزلیان نیز میان ایمان و اسلام تفاوتی قائل نبودند، ولی میان مؤمن و مرتکب گناه کبیره وکافر تفاوت می‌گذاشتند. می‌گفتند که مرتکب گناه کبیره را نباید مؤمن

خواند، ولی کافر هم نیست. آنان چنین استدلال می کردکه چون اصحاب پیغمبر وتابعان منکر حقوق عضویّت درجامعهٔ اسلامی (ارث بردن وزناشوئی وتدفین) برای مرتکب گناه کبیره نبودند، چنین شخصی مشمول حکمی فقهی میان مؤمنان وکافران است[۱].

ایمان. بنابر نظر ابوعلی و ابوهاشم. عبارت از عمل کردن به واجبات دینی ـ و نه مستحبّات و نوافل ـ و اجتناب ورزیدن از کارهای زشت و بد است. ابوالهُذَیل و عبدالجبّار انجام دادن نوافل را نیز شرط ایمان می دانند. ولی بر این اعتقاد نیستند که هر کس آنها را ترک کند نقصی در ایمان دارد یا از اسلام خارج شده است[۲]. بنابراین اختلاف دربارهٔ نَوافل چندان زیاد نیست. آنچه آشکار است اینکه هر چهار نفر معتزلی یادشده. اعمال دینی را در تعریف ایمان ذکر کرده اند. و در تعریفهای ایمان که اشعری در مقالات خود آنها را برشمرده، دربارهٔ طاعت و عبادت تأکید شده است[۳].

مُرجِئَة

پیش از آنکه معتزله وارد صحنه شوند. مُرجِئَه با خوارج وشیعه به مخالفت برخاسته وگفته بودند که مسئلهٔ اینکه حق با چه کسی است ـ علی یا مخالفان او ـ بهتر است که به داوری خدا واگذاشته شود. و بدین ترتیب معلوم می شود که مذهب مرجئه ریشهٔ سیاسی داشته و پیروان آن می کوشیدند تا از پیداشدن تفرّق در صفوف مسلمانان جلوگیری کنند و به جای آن وحدت برقرار سازند[۴].

خوارج می گفتند که مرتکبان گناهان زشت و آشکار مسلمان نیستند و باید با

۱ـ همان کتاب، ۷۱۳.

۲ـ همان کتاب، ۷۰۷.

۳ـ مقالات، ص ۲۶۶-۷۰.

۴ـ دربارهٔ منشأ وسرگذشت قدیم این نهضت، رجوع کنید به مادلونگ، امام القاسم، ص [illegible].

Madelung, *Der Imām al-Qāsim*.

آنان همچون کفّار بجنگند. در این مورد نیز مرجئه، برای استقرار صلح و آرامش در جهان اسلام. بر آن بودند که حتّی با مرتکبان گناهان کبیره باید معامله‌ای همچون معاملهٔ با مؤمنان شود. نیازمندی به آنکه مبنای تحقیقی برای این ایستارسیاسی پیدا شود. مرجئه را بر آن داشت که از توجّه به اعمال وافعال آدمی همچون برترین اعمال انصراف حاصل کنند و به تکامل بخشیدن به مفهوم ایمان به عنوان معرفت و اقرار خارجی بپردازند. اشعری درمقالات خود. «معرفت» و «اقرار» را تقریباً مشترك میان هر دوازده فرقهٔ مرجئه ذکر کرده است[۱]. اختلاف میان دوازده فرقه به صورت عمده، چنانکه ونسینک اشاره کرده. در وارد کردن یا وارد نکردن کیفیّاتی دیگر همچون قهروبیم وفرمانبرداری درتعریف ایمان است[۲]. مرتکب گناه کبیره از مسلمان بودن خارج نمی‌شود مگراینکه از ایمان خود که معرفت و اقرار به اصول اسلام است دست بردارد. ولی نخستین مرجئه به تمایز صریحی میان ایمان واسلام قائل نبودند.

در اصول عقاید حَنَفی - ماتُریدی قرن چهارم که ونسینک آن را «فقه اکبر دوم» نامیده، تمایزی آشکار است. به‌گفتهٔ او. «ایمان عبارت از اقرارکردن ومعتقد شدن» است؛ و «اسلام پذیرفتن او امرخدا و فرمان بردن از آنها»[۳]. هدف این متن نشان دادن اختلافهای ایمان واسلام با یکدیگر نیست؛ بلکه دراین باره تأکید می‌کند که آن دومکمّل یکدیگر است: اعتراف درونی ازایمان و فرمانبرداری ازاسلام. به‌گفتهٔ ونسینک:

«درلغت میان ایمان‌واسلام تفاوت‌است. با این‌همه ایمان بدون اسلام نیست.

۱- مقالات، ص ۱۳۲-۱۴۱. معرفت و اقرار را معادل با ایمان دانستن، درکتاب مرجئی نیز آمده‌است: ابومقاتل سمرقندی، العالم والمتعلم، «روایة ابی‌مقاتل عن ابی‌حنیفة چاپ م. الکوثری (قاهره: الانوار، ۱۳۶۸ ه ق)، ص ۱۳.

۲- ونسینک، اصول عقایداسلامی (کیمبریج: انتشارات دانشگاه کیمبریج، ۱۹۳۲) ص ۱۳۲.

۳- همان منبع، ص ۱۹۴.

واسلام بدون ایمان یافته نمی‌شود. این دولازم و ملزوم یکدیگرند. دین اسما است که ایمان واسلام وهمهٔ اوامر شرع را فرامی‌گیرد»[۱].

در آن اعتقادنامه پس از آن آمده است که ایمان واسلام متمایز ومکمّل یکدیگرند.

اَشاعِرَه

اشعری در کتابهای اصول عقاید خود، الابانة و مقالات آشکارا گفته است که میان ایمان واسلام تفاوت است. درپایان بخشی ازمقالات که در آن گفته است که ایمان به معنی معتقد بودن به خدا وفرشتگان وکتابها و فرستادگان و تقدیرهای او، و اسلام عبارت ازادای شهادتین است، می‌گوید: «واسلام، درنظر آنان، چیزی جز ایمان است»[۲]. در ابانه چنین آمده است: «ما بر آنیم که اسلام وسعت وگسترشی بیش ازایمان دارد، و اینکه تمام اسلام ایمان نیست»[۳].

درهردو اصول عقاید آمده است که: «ایمان هم گفتاراست وهم کردار، واینکه افزایش وکاهش پیدامی‌کند»[۴]. ولی اشعری در «کتاب اللمع» که بر ضدّ معتزلیان استدلال می‌کند که مرتکب گناه کبیره ازاهل قبله مؤمن است، می‌گوید که معنی ایمان عمل تصدیق به‌خدا است. بنا براین استدلال، گناهکار تا زمانی که عملاً کافر شود، هنوز مؤمن و البتّه مسلمان است[۵]. ولی دراینجا اشعری ایمان را به‌تصدیق بازگردانده وآن را ازقلمرو عمل خارج کرده است.

آیا ازاین لحاظ که اشعری میان ایمان واسلام قائل به‌تمایز بود، اعتقادوی دربارهٔ

۱- همان جا.

۲- مکارتی، علم کلام اشعری، ص ۲۴۳، شمارهٔ ۲۵.

۳- همان جا، «ابانه»، شمارهٔ ۲۶.

۴- همان کتاب، ص ۴۵-۲۴۴.

۵- همان جا، «اللمع»، ص ۷۵، شمارهٔ ۱۸۱.

ارتباط آن دو چگونه بوده است؟ چنان نمی‌نماید که در این خصوص جواب روشنی داشته یا آن را اظهار کرده باشد. گارده گفته است که در بیانات وی بذر راه حلّ اشعریان متأخر وجود دارد که بنابر آن تصدیق قلبی علامت رسمی ایمان است، و انجام دادن اوامر شرع و بالاتر از همه شهادتین نشانهٔ اسلام. بنابراین، به اعتقاد اشعری، امکان آن هست که ایمان باطنی بدون اسلام وجود داشته باشد؛ و به اسلام بدون ایمان عمل شود[1].

پس عنصر رسمی وصوری در مفهوم اشعری ایمان تصدیق است. عنصر صوری مرجئه معرفت است. معتزله، البتّه بدون کنار گذاشتن معرفت، دربارهٔ عمل تأکید می‌کردند.

شیخ مفید

در برابر معتزله وخوارج که ایمان واسلام را یکی می‌دانستند، شیخ مفید بر آن بود که این دو از یکدیگر متمایزند. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در اسلام و ایمان.
امامیّه دربارهٔ این مطلب اتّفاق کلمه دارند که اسلام غیر از ایمان است، و اینکه هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست. میان این دو معنی، همان گونه که در لغت تفاوت است در دین نیز اختلاف است.
مرجئه و اصحاب حدیث در این گفتار با ایشان شریکند. معتزله و بسیاری از خوارج وزیدیّه نظر مخالف دارند و بر آنند که هر مسلمانی مؤمن است و در دین میان اسلام و ایمان فرقی نیست»[2].

۱- لوئی گارده، خدا و سرنوشت انسان («مطالعات اسلامی»، جلد نهم؛ پاریس: ورن، ۱۹۶۷)، ص ۳۷۱.

L. Gardet *Dieu et la destinée de l'homme* (« Etudes musulmanes, » Vol. IX).

۲- اوائل، ص ۱۵.

این مطلب که هرمؤمنی مسلم است ولی هر مسلمی مؤمن نیست، در قسمتی از اوائل آمده که در آن از اختلاف عمدهٔ میان امامیّه ومعتزله سخن رفته است. پاسخ به سؤال مربوط به‌ارتباط میان ایمان و اسلام از مطالب گوناگونی به‌دست می‌آید که شیخ مفید درخصوص ایمان و کفر بیان کرده است.

مسئلهٔ مرتکب گناه کبیره در قسمت متأخّرتری از اوائل آمده. شیخ مفید در این باره چنین گفته است:

«گفتار در اسماء و احکام.

من می‌گویم که مرتکبان گناهان کبیره از اهل معرفت و اقرار، به سبب ایمان داشتن به‌خدا وفرستاده‌اش و به‌آنچه از نزد وی آمده، مؤمنند؛ و به سبب گناهان بزرگی که مرتکب شده‌اند فاسقند. ولی من آنان را به‌صورت مطلق نه به‌نام فسق می‌خوانم و نه به نام ایمان. بلکه به صورت مقیّد چنین می‌خوانم. از آن خودداری می‌کنم که به صورت مطلق آنان را مؤمن یا فاسق بخوانم. بلکه به صورت مطلق مسلمانشان می‌نامم.

این اعتقاد امامیّه جز نوبختیان است. اینان فاسقان را به‌نام مؤمن می‌خوانند»[1].

اصطلاحی که شیخ مفید دراینجا به صورت اهل المعرفة والاقرار آورده، رنگ مرجئی دارد، چه مرجئه پیوسته در تعریف خود از ایمان این دو لفظ معرفت و اقرار را به‌کار می‌بردند. ولی مفید آن را نه برای توصیف ایمان بلکه برای توصیف اسلام به‌کاربرده

۱- اوائل، ص ۶۰؛ نیز رجوع کنید به ص ۱۵ از همین کتاب: «امامیه بر آن متفقند که مرتکب گناهان بزرگ از اهل معرفت و اقرار به‌این عمل خود از اسلام بیرون نمی‌رود، واو مسلمان است هرچند به‌سبب گناهانی که کرده فاسق است.

«همهٔ مرجئه وهمهٔ اصحاب حدیث و عده‌ای از زیدیه دراین اعتقاد باایشان موافقند. معتزله و عدهٔ کثیری از خوارج برخلاف این نظر دارند، و چنان می‌پندارند که مرتکبان کبائر که ازآنان نام بردیم فاسقند، نه مؤمنند ونه مسلم، و هر اندازه هم که ترک طاعت بر فسق ایشان بیفزاید باز چنین است».

است. هنگام بحث دربارهٔ ایمان از خدا و رسول و پیامی که رسول‌الله آورده سخن گفته است. به‌صورت صریح به حقوق اهل بیت رسول الله اشاره نکرده است. همهٔ سنّیان این چیزها را به‌عنوان موضوع ایمان قبول دارند، و به‌همین جهت ظاهراً شیخ مفید آنان را مؤمن می‌دانسته است. ولی از بیانات دیگر مفید دربارهٔ بی‌ایمانی چنان معلوم می‌شود که نظر وی بدین‌گونه نبوده است.

دربارهٔ این مسئله که مرتکب گناه کبیره را باید به چه‌نام بخوانند، شیخ مفید نه با نظر معتزله موافق است که چنین کسی را نه مسلم باید خواند و نه مؤمن، و نه با نظر مرجئه که او را هم مسلم و هم مؤمن به‌تمام معنی کلمه می‌دانند. به‌گفتهٔ وی مرتکب گناه بزرگ مسلمان به تمام معنی کلمه است ولی مؤمن به تمام معنی کلمه نیست. او یک مؤمن گناهکار است.

احکام

داوری کردن دربارهٔ یک شخص، یا وضعی که در برابر خدا دارد، یا به‌صورت دوست است یا به صورت دشمن. اشعری گزارشی دربارهٔ ولایت (دوستی) و عداوت (دشمن) خدا آورده و نوشته است که معتزله بر آنند که اینها از صفات افعال است، در برابر کسانی که آنها را از صفات ذات خدا می‌دانستند[1]. نکته آن است که صفات ذات خدا به صورتی تغییر ناپذیر از اوّل تعیین شده است. شیخ مفید بحث مفصّل‌تری دربارهٔ ولایت و عداوت دارد و آنها را در صورتی که درمورد انسان به‌کار رود با آن صورت که درمورد خدا به‌کار می‌رود متمایز ساخته است. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در ولایت و عداوت.

من می‌گویم که دوستی (ولایت) بنده نسبت به خدا، برخلاف ولایت خدای تعالی نسبت به بنده است. وچنین است درمورد دشمنی (عداوت) بنده نسبت

۱- مقالات، ص ۶۶-۲۶۵ : ۵۸۲.

به خدا درمقایسهٔ با دشمنی خدا نسبت به‌بنده. امّا دوستی بنده‌نسبت به‌خدای عزّوجل مستلزم فرمانبرداری ازخدا و اعتقاد به‌واجب بودن سپاسگزاری و ترك نافرمانی او است. ومن برآنم که این دوستی حاصل نمی‌آید مگر پس ازآنکه بنده نسبت به‌خدا معرفت پیدا کند.

وامّا دوستی خدا نسبت به بنده برانگیختن او است برای رسیدن به پاداش وخرسند بودن ازکارهای او.

و امّا دشمنی بنده نسبت به خدای تعالی، کفر ورزیدن و منکر شدن نعمتها ونیکویی‌های اوومرتکب شدن‌گناهان‌با سرکشی ازفرمان‌او [بخوانید «عناد» به جای «عباد»] و بی‌اعتنایی به‌نواهی اواست. وهیچ یك از این چیزها جز درنتیجهٔ نادانی نسبت به‌خدا حاصل نمی‌شود. و امّا دشمنی خدا نسبت به‌بنده برانگیختن بنده است به‌کاری که کیفر او را پیوسته سازد وشایستگی رسیدن به‌پاداش را برای کارنیکی که کرده‌است ازاوسلب کند. واورا محکوم‌به‌لعنت قرار دهد، و ازاو وکارهایش تبرّی کند»[۱].

مفید، برخلاف نظر مجبّره، می‌گوید که دوستی ودشمنی خدا مشروط به‌اعمال آدمی‌است. واینکه اساس‌ضروری همهٔ اعمالی که مایهٔ دوستی‌خدا می‌شود، ایمان، یا به‌گفتهٔ خودوی معرفت خدا است. و اساس معصیت و نافرمانی که شخص را دشمن خدا می‌سازد، نادانی است. وی درشرح خود براصول عقائد ابن‌بابویه، کفر را برابر با جهل نسبت به‌خدا وفرستادگانش دانسته است[۲].

ازسخن مفید ضمناً این‌مطلب معلوم می‌شود که اعمال‌انسان همیشه لازمهٔ‌واکنش‌خدا ازدوستی یا دشمنی نیست، بلکه تنها ایمان وکفر آدمی چنین است. در اینجا مفید ازمعتزله و خوارج که اعمال را وارد ایمان می‌کنند دور و به‌مذهب مرجئه نزدیك می‌شود که ایمان

۱ـ اوائل، ص ۹۶-۹۵.

۲ـ تصحیح، ص ٥٥.

را معرفت و اقرار می‌دانند . گفتهٔ وی چنین است :

« ومن می‌گویم که با وجود این دوستی خدای‌تعالی نسبت به‌مؤمن در حال ایمان او ، و دشمنی او نسبت به‌کافر در حال کفر و گمراهی او است .

و این مذهب است که با اصول اهل عدل و ارجاء (یعنی مذهب مرجئه) سازگاراست. چه معتزله به قسمتی از آن معتقدند و مرجئه (بخوانید«مرجئه» به جای «مجبّره» در متن چاپی) با پاره‌ای از آن موافقند. و تمام آن مذهب کسانی است که جمع میان دو قول می‌کنند که یکی قول عدل است و دیگری مذهب اصحاب موافات از مرجئه. واما از این گفته که خدای تعالی ممکن است دشمن کسی باشد که بعدها دوست او شود ، ولی اینکه دوست کسی شود که بعدها ممکن است دشمن او باشد درست نیست ، پیش از این در باب احوال شخص در حال مرگ (موافات) سخن گفتیم»[1] .

هدف مهمّ مفید در اینجا ایجاد سازگاری میان معتزله و مرجئه دربارهٔ وضع مرتکبان گناهان کبیره است. شیخ مفید سخن خودرا باهمان حکمی آغاز می‌کند که هرمعتزلی باآن موافق است : دوستی و دشمنی خدای تعالی مشروط به اعمال آدمی است ، و پایهٔ اعمال شایستهٔ انسان شناخت‌خدا یاایمان‌است. ولی بلافاصله پس‌ازآن تصریح می‌کند که خدا دوستی خود را به آدمی به خاطر ایمان او ، یا به‌گفتهٔ مفید «در لحظهٔ (حال) ایمان او» ارزانی می‌دارد. این گفته‌را البتّه می‌توان چنان‌تفسیر کرد که بانظرمعتزلیان‌سازگارباشد ، بدین معنی که تعبیر آن را چنین بدانیم که ایمان آدمی بنا به تعریف شامل کارهای نیک او است . یا اینکه دوستی خدا نسبت به‌انسان درهنگامی‌آغاز می‌شود که او به ایمان‌آوردن آغازکرده ، و تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که وی مرتکب گناه کبیره‌ای شود. ولی باچنین تفسیری، آنچه به دنبال آن می‌آید معنایی ندارد. چه شیخ مفید بلافاصله پس از آن‌گفته است که خدا ، در عین آنکه ممکن است دشمن کسی باشد که بعدها دوست او شود ،

---

۱ - اوائل ، ص ۹۶ .

امکان ندارد دوست کسی شود که بعدها دشمن او خواهد شد. به عبارت دیگر، خدای یگانه دوستی خودرا ارزانی می‌دارد، ولی آن را پس نمی گیرد. هیچ معتزلی این نظر را نمی پذیرد.

در فصل مربوط به حالات مرگ (موافات) که مفید به آن اشاره کرده، چنین آمده است:

«گفتار در موافات.

من می گویم که آن کس که خدای تعالی را زمانی در زندگی خود شناخته و لحظه‌ای از ایّام عمر خود به او ایمان آورده، جز با ایمان به خدا از دنیا نخواهد رفت. و آن کسی که با کفر به خدای تعالی از دنیا برود، در هیچ زمانی به او ایمان نیاورده بوده است.

در این باره احادیثی از ائمّهٔ راستین (ع) در دست است، و بسیاری از فقهای امامی و راویان حدیث به آن اعتقاد دارند. مذهب گروه کثیری از متکلّمان مرجئی است، و بنونوبخت - رحمهم‌الله - مخالف آنند و بر مذهب مخالفان آن از اهل اعتزالند»[1].

شیخ مفید گفته است که نظر وی دربارهٔ دوستی و دشمنی خدا ترکیبی از عدل و موافات است. به صورت جزئی با هر دو موافق است. همراه با معتزله به آن معتقد است که خدا ممکن است دشمنی خود را نسبت به یک نفر به دوستی مبدّل کند؛ همراه با طرفداران نظریّهٔ موافات بر آن که امکان ندارد خدا دوستی خود را نسبت به یک نفر به دشمنی تبدیل کند. ابن‌حَزم گزارشی از نظریّهٔ قدیمی موافات به دست داده است. وی گفته است که نظر هشام فُوَطی معتزلی و همهٔ اشاعِرَه آن است که اگر کسی در سراسر عمر مؤمن باشد و فرمان شرع را اطاعت کند، و هنگام مرگ همچون مرتدّ و بی‌ایمان از دنیا برود، این بدان معنی است که خدا همیشه، وحتّی در آن زمان که ایمان داشته، از او ناراضی بوده است.

۱- همان کتاب، ص ۸ ه.

وگناهکار بی‌ایمانی که در پایان عمر ایمان بیاورد . همیشه مورد لطف و رضای خدا بوده است . چه خدا اندیشهٔ خود را عوض نمی‌کند[۱] . به عبارت دیگر دوستی و دشمنی خدا به ذات تغیر ناپذیر او تعلّق دارد.

اشعری نوشته‌است که فرقه‌ای ازخوارج به‌نام مُکرَمیّه به‌نظریّهٔ موافات معتقد بودند . که معنی آن چنین است : «خدای تعالی بندگانش را بنا برحالتی که به جانب آن روانند . و نه براعمالی که اکنون به‌آن اشتغال دارند . دوست یا دشمن می‌دارد»[۲]. فرقهٔ دیگری از خوارج به نام حازِمیّه نیز به‌گفتهٔ اشعری بر این اعتقاد بودند[۳].

وضع شیخ مفید در درجهٔ اوّل غیر جبری است. همچون معتزله به تأکید اظهار داشته است که دوستی ودشمنی خدا نسبت به‌انسان مبتنی برانتخاب قبلی خدا نیست. ولی با اعتقاد به‌این عقیده که اگر آدمی یک‌بار مؤمن شود. هرگز آن ایمان را ازکف نخواهد داد . از معتزله جدا می‌شود. علّت این جدایی آن است که تصوّر شیخ مفید از ایمان ، همچون تصوّر مرجِئه. جنبهٔ بسیار عقلانی دارد. درواقع ایمان چنان شناخت روشن و استواری ازخدا است که چون یک بارحاصل شود. پس از آن انکاراین شناخت ممکن نیست. و این با تصوّر معتزلیان از ایمان که آن را مرکّب از شناخت و اطاعت هر دو می‌دانستند ، کاملاً تفاوت داشت.

خصوصیّت عقلی و بنابراین محوناشدنی ایمان در نظام شیخ مفید ، در فقره‌ای‌از کتاب الفصول المختارة آمده‌است . دراین فقره با یک معتزلی که نام اورا ذکر نکرده در حال مناظره است . سؤال معتزلی این است که چرا اکنون که این همه پیروان امام دوازدهم منتظر ظهور و آماده یاری کردن به‌او هستند . ظهور نمی‌کند. مفید درجواب می‌گوید که بسیاری ازافراد فرقهٔ امامیّه قابل اعتمادنیستند ، چه ممکن‌است اگرآن‌حضرت

۱ـ ابن‌حزم ، چهارم ، ۵۸ .

۲ـ مقالات ، ص ۱۰۰ .

۳. همان کتاب ، ص ۹۶ .

پدیدار شود به او خیانت کنند. ولی مفید از این امر آگاه است که ایمان خود وی هرگز متزلزل نخواهد شد. از آن جهت که بر پایهٔ معرفت قرار گرفته است. سخن وی چنین است:

«من می‌دانم که خدای عزّ وجلّ وفرستاده‌اش صلی‌الله علیه و آله وسلّم وهمهٔ امامان را علیهم‌السلام خوب می‌شناسم. و این شناخت مرا از گرفتار شدن به کفر نا آمرزیدنی و کوشیدن در ریختن خون امام علیه‌السلام باز می‌دارد. من می‌دانم که حتّی ترساندن امام هم کفر نا آمرزیدنی است. من یقین دارم که بنابر آنچه در موافات به آن معتقدم، از آن (یعنی کفر) محفوظ خواهم ماند»[۱].

مفید می‌گوید که ایمان واقعی چنان شناخت ومعرفت روشنی است که هر کس دارای آن باشد، نمی‌تواند پس از آن کافر شود. چون اطاعت از قانون شرع جزئی از ماهیّت آن نیست، گناهان بعدی سبب آن نخواهد بود که شخص از جرگهٔ مومنان خارج شود. اگر فردی از افراد فرقهٔ امامیّه عمل کفری همچون خیانت ورزیدن به امام خود مرتکب شود، توضیح آن این است که فرد مورد نظر هرگز واقعاً مؤمن نبوده است.

درجهٔ کفر: (۱) مجبّره

احکام نظری مفید دربارهٔ ایمان، درصورتی که به‌شکل منفی دربارهٔ کسانی که این احکام بر آنها قابل تطبیق نیست در نظر گرفته شود، آسانتر قابل فهم خواهد شد. همهٔ مجبّره، پیروان کوری (مقلّدان) که لازم است بهتر بشناسند، اصحاب بدعتها ودشمنان علی همه از شمار مؤمنان بیرونند.

همهٔ اعضای فرقهٔ امامیّه که مفید به آن تعلّق دارد، ایمانی همتراز با ایمان او ندارند. این موضوع در «المسائل السَّرَویّه» مطرح شده است:

۱- الفصول، ص ۷۸.

پرسش هفتم

« نظر وی در بارهٔ مجبّران موجود در میان امامیّه چیست که به جبر اعتقاد دارند و می‌گویند که خدا خواستار معصیت و کفر است . و رؤیت خدا را روا می‌دانند؟ آیا این اعتقاد ایشان به کفر می‌انجامد؟ صدقه دادن به کودکان ایشان جایز است یا جایز نیست ؟

جواب: مجبّره کافرند. آنان خدا را نمی‌شناسند. و آن کس که خدا را نشناسد از ایمان خارج است و به اهل کفر و ظلم تعلّق دارد. اعمالی که برای تقرّب به خدا انجام می‌دهند سودی برایشان ندارد ، وشناختن پیامبران وامامان برای ایشان امکانپذیر نیست. هر یک از ایشان که به اهل حق تعلّق داشته باشد ، از آن جهت چنین می‌کند که از هوس کور و نافرمانی بیرون آمده است ، نه از معرفت ودریافت حقیقت. دادن صدقه به‌چنین کسانی جایز نیست. هر کس صدقه را به آنان بدهد در جای نادرست مصرف کرده و باید بار دیگر آن را قضا کند و به کسی که شایستگی دارد بدهد ، یعنی به یکی از اهل معرفت و ولایت»[1].

بنابراین ، ایمان وعضویّت در امّت اسلامی مقتضی معتقد بودن به‌عدم جسمانیّت خدای تعالی و عدالت او به معنی معتزلی آن است. حتّی کسانی که به فرقهٔ امامیّه تعلّق دارند و منتظر ظهور امام دوازدهم هستند ، از آن معاف نیستند که اگر منکر این امر شوند برچسب کفر به آنان زده شود.

(۲) مقلّدان

مفید ، در ادامهٔ بحث خود با حریف معتزلی ، توضیح می‌دهد که چرا بعضی از افراد فرقهٔ امامیّه قابل اعتماد نیستند. گفتهٔ وی چنین است :

۱ ـ «السرویه» ، ص ۵۵.

«عدّه‌ای از معتقدان شیعه ، به گمان من ، معرفت به‌معنای درست کلمه را ندارند. تنها از طریق تقلید کورکورانه و عادت به انجام تکالیف دینی می‌پردازند ، نه این که از راه برهان واستدلال چنین شده باشند. هیچ کس درچنین وضعی شایستهٔ پاداش ابدی برای معرفتی نمی‌شود که روشنی و وضوح آن مانع این است که کسی که به چنین معرفتی دست یافته در کفر سقوط کند. بنا براین او [یعنی مقلّد کور] شایستهٔ خلود در آتش است. در این نیک بندیش»[1].

حریف معتزلی مفید که منفذی در جواب گستردهٔ وی درخصوص تقلید می‌بیند ، بار دیگر سخنی بامفید می‌گوید که از روی آن می‌توان اطلاعاتی دربارهٔ جامعهٔ شیعهٔ دوازده امامی زمان شیخ مفید و وضع وی در آن به دست آورد. وی می‌گوید :

« اگر چنانکه می‌گویی باشد ، دیگر در بهشت از شیعهٔ امامیّه کسی جز تو نخواهد بود. چه درمیان ایشان کسی را که اهل استدلال باشد جز تو نمی‌بینم. واگر هم کسان دیگری در آنجا باشند ، شاید شمارهٔ آنان از بیست نفر تجاوز نکند. این چیزی است که به‌نظر من چنان فکر می‌کنی. واگر بگویی که آنان کافر نیستند بلکه در ظاهر و باطن به‌مذهب شیعه معتقدند. پس آنان همانند تو هستند ، این همهٔ آنچه را که گفتی باطل می‌کند »[2].

مفید که مجبور می‌شود بیان خود را دربارهٔ تقلید کورکورانه توضیح دهد ، آنان را که شایستگی برای نفوذ کردن به زیر ظواهر ندارند معذور می‌دارد و چنین می‌گوید:

« من نمی‌گویم که همهٔ مقلّدان کافرند. چه در میان ایشان کسانی هستند که به‌علّت کمی عقلشان از حدّی که برای نظر کردن در دلایل لازم است ، تکلیفی ندارند. ولی به اعتقاد من اینان نیز مکلّف به گفتار وکردار هستند. اعتقاد من دربارهٔ مردم بیرون شهر یا (سواد) ونواحی دور افتاده وبیابان نشینهای

۱- الفصول ، ۷۸ .

۲- همان جا .

عرب وعجم وعوام‌النّاس چنین است. اینان اگر تکالیف را به زبان واندامها به‌انجام برسانند. پاداش ایشان همچون پاداش کودکان وبهایم ودیوانگان است. و هر معصیت ونافرمانی که ازایشان صادر شود. در برابر آن مستحقّ کیفر در این جهان ودرجهان دیگرخواهند بود. چه درروز حساب وچه مدّتهای دراز در آتش دوزخ. سپس از آتش بیرون می‌آیند و به قرارگاه پاداش و ثواب می‌روند»[1].

قرارگاه پاداش (محل الثّواب) عملاً بهشت است. در فصل پس از آن آمده است که کودکان و دیوانگان و بهایم در بهشت جای دارند. و این نه بنا بر عدل الاهی بلکه بنا بر جود و تفضّل او است[2]. بنابراین عوام‌النّاس مورد نظر، ناگزیر ازآنند که کلمات شهادت را برزبان برانند و اعمالی راکه در شرح آمده است به انجام برسانند. حتّی اگر نتوانستند معانی آنها را بفهمند.

دیدیم که اسلام مشتمل بر ایمان ولی از آن گسترده‌تر است. داخل درمحوّطهٔ اسلام. ولی بیرون از ایمان به‌معنی خاصّ کلمه. کسانی جای دارندکه. بدون خطایی از جانب خود ایشان، دربارهٔ ایمان خویش به استدلال نپرداخته‌اند. دربارهٔ کسانی که می‌توانند عقل و استدلال خود را به‌کار اندازند ولی چنین نمی‌کنند. مفید گفته است:

«وگروهی از مقلّدان به نظر من کافرند. چه نیروی استدلال هست تا به وسیلهٔ آن به‌دانستنیها وشناختها دست‌یابند. پس چون‌ازنظر کردن درراههای رسیدن به معرفت صرف نظر کرده‌اند. شایستهٔ آنندکه جاودانه در آتش بمانند»[3].

۱ـ همان کتاب، ص ۷۹.

۲ـ رجوع کنید به اوائل، ص ۹۱، و پس از این در کتاب حاضر، فصل دهم، زیر عنوان «تفضل یا پاداش».

۳ـ الفصول، ص ۷۹.

به‌کار برده شدن این کلماتِ سخت از طرف یک شیعهٔ امامی دربارهٔ افراد فرقهٔ خود، نشانهٔ آن است که استفادهٔ از عقل و استدلال رایج میان معتزله و محتملاً اشاعره چه اندازه همگانی بوده است[1].

ولی مفید برای ملایمترساختن و روشن کردن این اعتقاد، مفهوم معرفت را که وی لازم می‌داند، با ممتاز ساختن آن از شایستگی برای بحث و مجادله، گسترده‌تر می‌کند. در ادامهٔ پاسخ به‌حریف معتزلی چنین می‌گوید:

«واما اینکه می‌گویی در میان شیعیان دنیا شمارهٔ کسانی که حقّ نظر داشته باشند حدود بیست نفر بیشتر نیست، حتّی اگر در این گفته راستگو باشی. باز این امر مانع آن نیست که شیعیان شناسا (عارف) باشند. چه وسایل شناخت در دسترس است و هر کس که عقل خود را به‌کار اندازد به‌آن می‌رسد، هرچند نتواند آنچه را به آن رسیده است بیان کند، و جدل و مناظره بروی آسان نباشد و از اهل تحقیق و نظر به شمار نیاید. ماهر نبودن در هنر جدل واز حدود آن آگاهی نداشتن و عدم آشنایی به نکات پیچیدهٔ علم کلام دلیل نادان بودن نسبت به خدای عزّ وجل و نشناختن او نیست»[2].

۱- یک استثنا در میان معتزله ابوالقاسم بلخی است که معتقد بود تقلید می‌تواند یکی از راههای رسیدن به معرفت باشد. رجوع کنید به هورتن، مسئله ...، ص ۲۰۶، و فان اس، شناختشناسی ...، ص ۴۶.

مکتب اشاعره توسط ابن حزم و ساتریدیان به‌داشتن این اعتقاد متهم شده بود که هر کس از دلایل عقلی بیخبر باشد کافر است. فان اس گفته است که در این اتهام مسامحه‌ای خصمانه و شاید سوء فهم ساده‌ای وجود داشته باشد. دربارهٔ تمام مسئله تکفیرالعامه رجوع کنید به شناختشناسی ...، ص ۵۴ - ۴۹. برای بحثی دیگر رجوع کنید به ایزوتسو، تصور ایمان در کلام اسلامی (توکیو: انستیتوی کیو، ۱۹۶۵)، ص ۱۱۹ و بعد.

T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology* (Tokio Keio Institut).

۲- الفصول، ص ۲۴ - ۱۲۳.

مفید نمی‌خواهد بگوید که اکثریّت شیعیان شناسا و عارفند. بلکه می‌خواهد بگوید که این اکثریّت می‌تواند عارف باشد. بیش از این خود را به مخاطره نمی‌اندازد[1].

مردمان معمولی که استدلال و نظر نمی‌کنند از لحاظ ظاهر مسلمانند، و اگر ناتوانی آنها در استدلال قصوری از خود ایشان نباشد. واقعاً مسلمانند. علاوه بر این. تمایز گذاشتن میان کسی که به‌تقصیر از به‌کار بردن عقل خود غفلت می‌ورزد و کسی که استدلال می‌کند ولی قدرت آن را ندارد نظر خود را چنانکه باید اظهار بدارد. غالباً در حالتهای فردی غیرممکن است. بنابراین در منظورهای عملی به عامّهٔ مردم به چشم مسلمان نظر می‌شود.

بدعتگذاران (اصحاب البِدَع)

طبقهٔ دیگری از مردم که مفید آنان را کافر می‌داند. صاحبان بدعتها و بددینانند. وی اینان را به صورت کلّی از امّت اسلامی بیرون می‌دارد. گفتهٔ وی چنین است:

«امامیّه بر این امر اتفاق دارند که اصحاب بدعتها همه کافرند، و بر امام است که اگر بر آنان دست یافت، پس از دعوت به راه راست و استدلال کردن برای ایشان، آنان را به توبه کردن دعوت کند. اگر از بدعتهای خود توبه کردند و به‌راه راست بازگشتند [کاری به‌ایشان ندارد]. وگرنه باید آنان را به‌قتل برساند، بدان جهت که از دین مُرتدّ شده‌اند. و اگر یکی از آنان بر آن بدعت از دنیا برود از اهل دوزخ خواهد بود.

معتزله برخلاف این نظر اجماع کرده و گفته‌اند که بیشتر اهل بدعت فاسقند نه کافر. و حتّی در مورد بعضی از آنان چنان است که با بدعت خود فاسق نیز خوانده نمی‌شوند و از اسلام نیز بیرون نمی‌روند. همچون مرجئه از پیروان

۱- عبدالجبار نیز چنین تمایزی میان معرفت کلی خواسته شده از مؤمن متعارفی و کاردانی تفصیلی که از دانشمند توقع آن می‌رود، قائل است، شرح، ص ۲۴ - ۱۲۳.

ابن‌شَبیب و فرقهٔ بُتریّه از زیدیان که در اصول با آنان موافقند ولی در صفات امام اختلاف دارند»[۱].

آیا مفید چه کس را اصحاب بدعت می‌دانسته است؟ به‌صراحت در این باره چنین نگفته، ولی دلایل عملی برای احتیاط در سخن گفتن و کتمان او وجود داشته است. وی در میان جامعهٔ نیرومندی از پیروان مذهب تسنّن در بغداد می‌زیست. شک نیست که وی هر گروهی را که منکر دوازده امام بوده اهل بدعت و بنا براین کافر می‌دانسته است. در جای دیگر از درستی این حدیث دفاع کرده است: «هر کس بمیرد و امام زمان خودرا نشناشد، همچون کسی است که در جاهلیّت مرده باشد». وی گفته است که شناسائی رو به روی امام غایب لازم نیست، بلکه باید نسبت به وجود او در جهان معرفت داشته باشیم[۲]. تنها امامیّه واجد این شرط هستند.

کسانی که برضدّ علی (ع) جنگیدند

داوری شیخ مفید دربارهٔ مخالفان حضرت علی (ع) بدان صورت است که از یک پیرو مذهب تشیّع انتظار می‌رود. وی گفته است.

«امامیّه و زیدیّه و خوارج براین نکته توافق دارند که ناکثان و قاسطان از مردم بصره وشام همگی به سبب جنگیدن با امیرالمؤمنین (ع) کافر و گمراه و معلونند، و به همین جهت جاودانه در دوزخ خواهند بود.

وامامیّه وزیدیّه وگروهی ازاصحاب حدیث بر آن متّفقند که کسانی که برضدّ امیرالمؤمنین (ع) خروج کردند (خوارج) و از دین برگشتند (مارقین)،

۱- اوائل، ص ۱۶ - ۱۵. دربارهٔ محمد بن شبیب رجوع کنید به ابن‌المرتضی، طبقات، ص ۷۱. درخصوص بتریه رجوع شود به فان آرندونک آغازهای امامت زیدیان در یمن، ص ۸۲ حاشیه ۸.

C. Van Arendonck *L's Debuts de l' Imamat Zaidite an Yemen.*

۲- رجوع شود به پیش از این ص ۱۶۱.

به‌سبب خروجشان بر او کافرند و به‌همین جهت در آتش مخلّد خواهند بود»[1].

چون مردم بصره و شام هرگز خلافت حضرت علی (ع) را به رسمیّت نشناخته بودند، سازگار کردن این نظریّه با مسئلهٔ موافقات دشواری ندارد. آنان هرگز حقیقتاً مؤمن نبودند.

یک دشواری در مورد مفاهیم «ایمان» و «اسلام» و «کفر» در آن است که کفر لزوماً همچون ضدّ ایمان واسلام هر دو به‌کار رفته است، درصورتی که مفید به صراحت گفته است که دو مفهوم اخیر دارای وسعت برابر نیستند. در کتاب الجمل که دربارهٔ جنگ جَمَل بحث می‌کند، شیخ مفید دشمنان علی (ع) را به کفر محکوم می‌سازد. ولی با این کار اصطلاح کفر را چنان می‌آراید که از آن دوگونه کفر ظاهر می‌شود: یکی کفر رِدّه که ضدّ اسلام است، و دیگری کفر مِلّة (بی‌ایمانی) که ضدّ ایمان است. گفتهٔ وی چنین است:

«شیعه در این امر اتّفاق دارند که کسانی را کافر بدانند که بر ضدّ امیرالمؤمنین به‌جنگ برخاستند. ولی آنان را از دین اسلام بیرون نمی‌دانند، چه کفر ایشان کفر ملّت بود نه کفر رِدّه. زیرا که آنان به‌قانون شرع گردن نهاده و شهادتین را بر زبان رانده بودند. بدین ترتیب از کفر ردّه که شخص را از مسلمانی خارج می‌کند دوری جستند. ولی با کفر خود خویشتن را از ایمان بی[illegible]دند و مستحق لعنت و عذاب دوزخ جاودانی شدند. هر معتزلی که معتقد به آن باشد که جنگ با امیر مومنان گمراهی است، آنان را فاسق و مخلّد در آتش می‌داند. ولی آنان را کافر نمی‌خواند و چنین وضعی برای ایشان قائل نیست.

خوارج، مردم بصره و دمشق را به سبب کفرشان کافر می‌خوانند و از ملّت (دین) اسلام بیرونشان می‌دانند. بعضی از این هم دورتر می‌روند و علاوه بر کافر آنان را مشرك نیز می‌خوانند»[2].

۱- اوائل، ص ۱۱-۱۰.

۲- المفید، کتاب الجمل (نجف: الحیدریه، ۱۹۶۳)، ص ۳۰-۲۹.

شیخ مفید گفته است که اسلام گسترده‌تر از ایمان است. وی اصطلاح «مؤمن» را محدود کرده و از استعمال آن در مورد بعضی از گروههایی که عملاً دین اسلام دارند و قوانین شرع را مراعات می‌کنند، خودداری ورزیده است: مجبّره، کسانی که معتقد به آنند که اولیا و صدّیقان در جهان دیگر خدا را خواهند دید، مقلّدان بی‌بصیرتی که می‌توانند عقل خود را به کار بیندازند، اصحاب بدعت و دشمنان علی (ع). در مورد کسانی که منزلت متوسّطی میان ایمان و خروج از اسلام دارند. اصطلاح کفر ملّة یعنی کفر در داخل جامعهٔ دینی را می‌توان به کار برد.

در فقره‌ای که اندکی پیش از کتاب الجمل نقل کردیم. شیخ مفید نگرش خویش را از نگرشهای خوارج و معتزله متمایز ساخته‌است. دشمنان علی را در وضعی میان ایمان و گونه‌ای از کفر قرار داده‌است که فرد مسلمان را از اسلام خارج می‌کند. این گونه کسان، همچون مرتکبان گناهان کبیره، در آتش مخلّدند. باوجوداین درست نیست که وضع مفید را در بارهٔ اسماء و احکام فقط شکل تغییر قیافه داده‌ای از نظر معتزله بدانیم که در آن اصطلاح «کفر ملّة» جایگزین «فسق» شده است، چه تعریف وی از ایمان عبارت از شناخت خدا بود و اعمال را شامل نمی‌شد. درصورتی که در تعریف معتزله اعمال طاعتی و عبادتی موردتأکید قرار می‌گرفت. اختلاف قطعی میان نظام مفید و نظام معتزله در فصل آینده که از «وعد و وعید» سخن خواهیم گفت، آشکار خواهد شد. درنظر شیخ مفید، مؤمنی که مرتکب گناه کبیره شود ـ که وی او را مؤمن فاسق خوانده ـ در آتش دوزخ جاودانه نخواهد ماند.

یک اعتراض

آنچه درست پیش از این مورد توضیح قرارگرفت، طرح انتخاب شدهٔ توسّط مفید و اصطلاحاتی بود که وی برای داوری کردن دربارهٔ دشمنان حضرت علی (ع) و نامگذاری آنان به کار می‌برد. ولی در فرصتی دیگر یک معترض با عنوان کردن آیه‌ای از قرآن، شیخ مفید را ناگزیر از آن کرد که موضوع را به صورتی دیگر مورد بحث

قرار دهد. سؤال کننده این آیه از قرآن را بر مفید خواند: «ان الله لا یغفر ان یشرك به. و یغفر مادون ذلك لمن یشاء — خدا نمی‌آمرزد که کسی به‌او شرك ورزد. و جزاین را برای هر که بخواهد می‌آمرزد»[1]. سپس از مفید پرسید که آیا گناه قتل عمد و گناه شوریدن برضدّ امامان، با درنظر گرفتن این امر که مرتکبان آن جرایم اصول‌دین را قبول دارند، بخشیدنی هست یا چنین نیست.

مفید خود را ناگزیر از آن دید که دشمنان امامان را مشرك بداند، چه اگر چنین نمی‌کرد مجبور بود بنابر آیهٔ قرآن تصدیق کند که چنین‌شخصی آمرزیده خواهد شد. وی پاسخ خود را با معنی کردن گسترده‌ای از کلمهٔ شرك آغاز کرده و چنین گفته است.

«هر نافرمانی خدا که سبب کفرشود، درنظرشرع ودین شرك‌است. هر کافر، در اصطلاح دینی ونه درزبان عرفی، مشرك است. وهرمشرك، چه در زبان دین و چه در زبان متعارفی، کافر است.

واگرموضوع چنان‌باشدکه بیان کردیم، بایدگفت که وعید خدا همهٔ کافران از گونه‌های مختلف کفر را شامل می‌شود. زیرا، چنانکه‌گفتیم، آنان مستحقّ آنندکه به حکم دین مشرك خوانده شوند»[2].

مفید این اصل را درمورد دشمنان علی (ع) وجانشینان وی، بدان شرط که هر عملی را که می‌کنند مشروع بدانند، قابل تطبیق دانسته است. می‌گوید:

«وکسانی که برضدّ امام عادل سربه شورش برداشتند، اگر جنگ و دشمنی با وی و کشتن هواخواهان مؤمن او را مشروع بدانند، مشمول وعید خدا می‌شوندکه گفته است: «ان الله لا یغفر ان یشرك به. و یغفر مادون ذلك لمن یشاء»[3].

۱- سوره نساء، آیات ۴۸ و ۱۱۶.

۲- «العکبریه»، سؤال ۲۸. بخوانند «انواعها» به جای «اقوابها» بنابر نسخه نجف مکتبة آیةالله الحکیم العامة، شماره ۴۳۶.

۳- همان جا.

شیخ مفید در جای دیگر گفته است که عائشه و طلحه و زُبیر و کسانی دیگر از گروه ایشان، عصیان خود را نه تنها مشروع می‌دانستند، بلکه آن را عملی دینی می‌شمردند[1]. این خود کلیدی است، مفید در دنبالهٔ بحث خود از همین کلید استفاده کرده و دو نوع قتل عمد تشخیص داده است که تنها یکی از آنها آمرزیده نمی‌شود. گفتهٔ وی چنین است:

«واما قتلی که از پیش نقشهٔ آن کشیده شده، بر دو گونه است. در یک گونه، عامل قتل آن را مشروع تصوّر می‌کند؛ گونهٔ دیگر آن است که با عین وقوف به نامشروع بودن صورت گرفته است.

هر کس که ریختن خون مؤمنی را روا بداند و او را بکشد، کافر است و مستحق وعیدی که در این آیه آمده است: «ان الله لایغفر ان یشرك به» ودر آیه‌های مشابهی که کفّار در آنها بیم داده شده‌اند.

آن کس که مؤمنی را بکشد و عمل خود را نامشروع بداند، و از کیفر آن بیم داشته باشد، و معتقد به توبه باشد، با این گفتهٔ خدا مستثنی شده است: «ویغفر مادون ذلك لمن یشاء». با این همه ما بااطمینان نمی‌گوییم که وی کیفر می‌بیند، و نیز به یقین اظهار نمی‌داریم که او بدون توبه بخشیده می‌شود. اگر توبه کند یقیناً مورد عفو و مغفرت واقع خواهد شد[2].

ریشهٔ اختلاف در آن است که قاتلی که در حین کشتن معترف است که کار بدی می‌کند، هنوز مؤمن است. کسی که کشتن یک مؤمن یا یک امام را مشروع می‌داند، با همین طرز تفکّر نشان می‌دهد که به شریعت یا مصونیّت امام ایمان ندارد. عمل این هردو یکسان است، ولی تنها آنکه کافر است آمرزیده نمی‌شود. داوری تاریخی مفید آن است

۱- کتاب الجمل، ص ۲۰-۱۹.

۲- «العکبریه»، سؤال ۲۸.

که دشمنان علی(ع) عملاً شورش خود را نامشروع می‌دانستند. بنابر راه حل مفید در این مورد، ایمان هنوز کلاً عقلی و متمایز از عمل است.

از سرنوشت قاتل با ایمانی که مجال توبه‌کردن پیش از مرگ پیدا نکند، در فصل آینده سخن خواهیم گفت. در آنجا خواهیم دید که مسئله در این نیست که آیا او آمرزیده خواهد شد یا نه. بلکه در این است که آیا یکباره بخشیده خواهد شد یا اینکه مدتی عذاب می‌بیند و سپس مورد عفو قرار می‌گیرد.

نتیجه

در این فصل دیدیم که وضع شیخ مفید در مسئلهٔ «اسماء و احکام» مشترکات فراوانی با اعتقاد مرجئه داشت: تأکید بر معرفت در ایمان. تمایز میان اسلام و ایمان. و انکار این امر (که در فصل بعد به‌آن خواهیم پرداخت) که مؤمن مرتکب گناه کبیره در آتش مخلّد خواهد شد. ولی اتّحاد شیعی ـ مُرجئی محتمل به‌نظر نمی‌رسد؛ چه شیعیان از آغاز نسبت به‌مرجئه از آن جهت که حاضر نبودند علی (ع) را برتراز دشمنان بدانند، نفرت داشتند[1]. و نیز نمی‌توان گفت که شیخ مفید در این خصوص از متکلّمان معروف قَدَری ـ مُرجئی الهام گرفته بوده است. چه این قَدَریان همچون معتزله آمادهٔ آن بودند

۱ـ برای دشمنی شیعه نسبت به مرجئه، مثلا، رجوع کنید به گ. فان فلوتن، «ارجاء»، مجلهٔ آلمانی تاریخ شرق، چهل و پنجم (۱۸۹۱)، ۱۶۶ و بعد؛

G. Van Vloten «Isdjä», Z. D. M. G.

و م. باربیه دو مینار، «سید حمیری»، مجله آسیایی دوره هفتم، چهارم (۱۸۷۴)، ۲۲۰.

M. Barbier de Meynard, «Le Seid Himyarite,» Journal Asiatique.

که گناهکار مؤمن را مخلّد در آتش بدانند[1]. با قبول نفوذ توأم کلام معتزله و مرجئه در اندیشهٔ شیخ مفید، دلیل واقعی برای موضعی که وی اختیار کرده بود. ظاهراً آن بوده است که بنابر اعتقاد وی گناهکار مؤمن سرانجام به‌بهشت خواهد رفت. ودلیل این طرز تفکّر وی همان اعتقاد مهمّ واساسی پیروان مذهب تشیّع به‌شفاعت امام بود که از آن در فصل آینده سخن خواهیم گفت.

۱ـ الاشعری، مقالات، ص ۱۵۰. رجوع کنید به مادلونگ، امام القاسم، ص ۲۳۹.

فصل دهم

وَعد و وَعید

این‌فصل دارای سه بخش خواهد بود. دربخش اوّل شیخ مفید این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که وعید وتهدید به مخلّد بودن در آتش تنها به‌کفّار اختصاص دارد. بخش دوم مربوط است به توبه وامور وابستهٔ به‌آن. دربخش سوم از بعضی از احادیث مربوط به معاد وتفسیر وتعبیری که شیخ مفید ومعتزله از آنها می‌کرده‌اند، سخن خواهیم گفت.

وعید

درفصل گذشته دیدیم که شیخ مفید بعضی از مردان را مخلّد درآتش می‌دانست: مجبّره، مشبّهه. مقلّدانی که می‌دانستند خرد خود را برای تحقیق در موضوعات دینی به‌کار اندازند وچنین نکردند. اصحاب بدعتها یا بددینان، یعنی همهٔ کسانی که جزو فرقهٔ امامیّه نبودند، و دشمنان علی (ع).

مفید می‌گوید که بنابر نظر امامیّه تنها کافران در معرض مخلّد بودن در آتش واقعند. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در وعید.

امامیّه برآنند که وعید وبیم‌دادن به جاودانه درآتش ماندن. مخصوصاً متوجّه به کافران است نه‌گناهکاران اهل معرفت خدای تعالی و معترف به واجبات او از اهل نماز.

همهٔ مرجئه، جز محمدبن شَبیب؛ و همهٔ اصحاب حدیث بدون استثنا موافق با این اعتقادند. همهٔ معتزلیان مخالف این اعتقادند. و می‌گویند که وعید به‌خلود در آتش هم کفّار را شامل می‌شود و هم فاسقان اهل نماز را.
و امامیّه براین امر متّفقند که هرکس از اهل اقرار ومعرفت و نماز به سبب گناهش کیفر بیند. در عذاب مخلّد نمی ماند. واز دوزخ بیرون می‌آید و به بهشت داخل می‌شود وپیوسته از نعیم آن برخوردار خواهد بود.
کسانی که برشمردیم با این نظر ایشان موافقند؛ و معتزله برخلاف این اعتقاد اجماع کرده و گفته‌اند که آن کس که برای عذاب دیدن وارد دوزخ شود، از آن بیرون نخواهد آمد»[1].

باآنکه مرجئه و اصحاب حدیث اهل تسنّن در اعتقاد کلّی، چنانکه مفید اظهار داشته است. با وی موافقند. البتّه درخصوص اینکه «اهل اقرار ومعرفت» چه کسانند. با مفید اتّفاق کلمه ندارند.

این گروه. به گفتهٔ مفید، عبارت از مؤمنان دوازده امامی است. دربارهٔ آنان ووضعی که میان زمان مرگ و رستاخیز دارند. چنین گفته است.

«گفتار در احوال مکلّفان از رعایای ائمّه (ع) پس از وفات.
من می‌گویم که آنان چهار طبقه‌اند: [الف] یک طبقه را خدا زنده می‌کند و با اولیای ایشان در بهشت جای می‌دهد؛ [ب] طبقهٔ دیگر را زنده می‌کند وآنان را باپیشوایانشان درجایگاه پستی وخواری قرارمی‌دهد؛ [ج] دربارهٔ طبقهٔ دیگر تردید دارم. وزنده شدن و به‌حال مرده باقی ماندن آنان هر دو را روا می‌دانم؛ و[د]طبقهٔ دیگر پس ازمرگ زنده نمی‌شوند وتا روز رستاخیز به‌همان حال مرده باقی می‌مانند.
[الف] وامّا طبقهٔ به‌نعمت رسیده کسانی هستند که درمعارف بصیرت دارند

۱- اوائل، ص ١٤.

و از دستورهای خدا به‌خوبی فرمانبرداری کرده‌اند.
[ب] طبقهٔ شکنجه شوندگان کسانی هستند که بر ضدّ حق لجاج وستیزه کرده و در ارتکاب کارهای زشت از اندازه درگذشته‌اند.
[ج] و امّا کسانی که دربارهٔ زنده شدن یا باقی ماندن آنان در میان مردگان شکّ وتردید دارم، فاسقان از اهل معرفت وتمازندکه، باوجود ممنوع بودن ازکارهای بد به ارتکاب آنها پرداخته‌اند. واین نافرمانی ایشان نه از لجاج و عناد وحلال شمردن محرّمات بلکه بنابر پیروی از شهوت وهوس بوده است، و توبه کردن را به تأخیر انداخته و بی‌توبه از دنیا رفته‌اند. در مورد این چنین کسان روا است که خدای عزّوجلّ اسمه مرگ را ازایشان بردارد تا دربرزخ برای گناهانی که مرتکب شده‌اند عذابشان دهد و پیش از حشر آنان را پاك کند، تا در روز قیامت از آتش دوزخ در امان باشند وبه سبب طاعت خود به‌بهشت درآیند. ونیز ممکن است که خدا زنده کردن آنان را تاروز بازپسین به تأخیر اندازد. و در آن روز به هرصورت که خواهد عذابشان کند یا از گناهانشان درگذرد. اینکه هرکس به کدام یکی از این دوگروه تعلّق خواهد داشت، بربندگان پوشیده است.
[د] و امّا طبقهٔ چهارم طبقهٔ تقصیرکاران در دست یافتن به معرفت است بدون عناد ولجاج. ومستضعفانی از دیگر مردم.
واین قول بدان صورت که شرح آن آمد، مذهب محدّثان امامیّه است. وراه رسیدن به آن دردست داشتن احادیث صحیح است واستماع کردن آنها. متکلّمان امامی پیشین در این خصوص مذهبی نداشته‌اند که از آن یاد شده باشد»[1].

۱- همان کتاب، ص ۴۹ - ۴۸. دربارهٔ «برزخ» رجوع کنید به کارادو وو (Carra de Vaux) در دایرة‌المعارف اسلام، چاپ دوم، جلداول، ۱۰۷۱، و ر. اکلوند، زندگی میان مرگ و رستاخیز بنا بر اسلام (اوپسالا: آلمکوئیست و ویکسلس، ۱۹۴۱)، چند جا.
R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam* (Upsala: Almpuist and Wiksells).

گروه دومی که از آن نام برده شده، ممکن است آن دسته از امامیّه بوده باشد که مفید آنان را مؤمن حقیقی نمی‌دانسته است: مجبّره، مشبّهه، و مقلّدانی که ممکن بوده است عقل خود را به‌کار اندازند. و نیز از روی توصیفی که در جای دیگر هنگام بحث از کسانی که برضدّ علی (ع) جنگیدند آورده و آنان را کسانی که «برضدّ حقّ جنگیدند و در بدکاری از اندازه گذشته» خوانده است، ممکن است که جنگندگان با حضرت علی (ع) هم از این گروه بوده باشند.

از فقره‌ای که درست پیش از این از اوائل نقل کردیم، معلوم می‌شود که شیخ مفید برزخ را محلّ کیفری موقّتی و جدا از دوزخ می‌دانسته است که مؤمنان گناهکار پیش از روز رستاخیز در آن جای دارند. از تصوّر عبدالجبّار از برزخ، که کاملاً به صورتی دیگر است، پس از این درهمین فصل سخن خواهیم گفت.

چون ماهیّت انسان همان نفس است، به عقیدهٔ مفید خدا می‌تواند برای نفس بدنی موقّتی فراهم آورد که در آن میان زمان مرگ و زمان رستاخیز پاداش یا کیفر والم یا لذّت ببیند. در این طرح لازم است که بهشت پیش از روز رستاخیز وجود داشته باشد. مفید به استناد روایات بر آن است که بهشت و دوزخ فعلاً وجود دارند. بیشتر معتزله بر آنند که چنین چیزی ممکن است، ولی از احادیث ضرورت قبول کردن این مطالب به دست نمی‌آید. درصورتی که ابوهاشم جُبّائی می‌گوید که وجود داشتن کنونی بهشت ودوزخ غیرممکن است[1]. درنظام معتزلی واقعاً دلیلی بر آن وجود ندارد که بهشت و دوزخ هم اکنون وجود داشته باشد، چه هیچ کس در آن نیست.

شفاعت

اساس بحث مفید در مسئلهٔ وعد و وعید آموزهٔ شفاعت است. و او در اینجا خود را مستقیماً در معارضهٔ بامفهوم عدل معتزله می‌بیند. چه «اهل عدل» که معتزلیان

۱- اوائل، ص ۱۰۲-۱۰۳.

خودرا بدان می‌خواندند، بر آن بودند که مرتکب گناه کبیره‌ای که بدون توبه بمیرد، سخت در معرض حساب قرار می‌گیرد. مفید می‌گوید:

«گفتار در شفاعت.

امامیّه بر آن متّفقند که رسول‌الله (ص) در روز بازپسین از گروهی از مرتکبان کبائر امّت خود شفاعت می‌کند؛ و امیرالمؤمنین (ع) شفیع گناهکاران شیعهٔ خود می‌شود؛ و امامان آل محمد (ص) نیز به‌همین گونه شفاعت می‌کنند. وخدا به شفاعت ایشان بسیاری از گناهکاران را می‌بخشد.

در شفاعت پیامبر (ص) مرجئه، جز ابن‌شبیب، وگروهی از اصحاب حدیث باامامیّه موافقت دارند. معتزله برضدّ ایشان اجماع کرده‌اند. به‌اعتقاد ایشان شفاعت رسول‌الله (ص) مخصوص مطیعان است نه عاصیان، واینکه آن‌حضرت از هیچ آفریده‌ای که مستحقّ عذاب باشد شفاعت نمی‌کند[1].

در فقرهٔ دیگری مربوط به شفاعت، مفید حتّی از این هم دورتر رفته. و به پیروی از احادیث شیعه گفته است که نیکان از امامیّه نیز می‌توانند برای برادران دینی خود شفاعت کنند. از مقایسهٔ با فقره‌ای که در بالا نقل شد، معلوم می‌شود که کسانی که از شفاعت علی (ع) بهره‌مند می‌شوند مرتکبان گناهان کبیره هستند. وی چنین می‌گوید:

«گفتار در شفاعت:

من می‌گویم که رسول‌الله (ص) در روز قیامت از گناهکاران امّت خود شفاعت می‌کنند، مخصوصاً از گناهکاران شیعه، و خدا شفاعت او را می‌پذیرد. و امیرالمؤمنین (ع) از نافرمانان شیعهٔ خود شفاعت می‌کند وخدا شفاعت اورا می‌پذیرد. و امامان نیز به همین‌گونه از شیعهٔ خود شفاعت می‌کنند و خدا شفاعت ایشان را می‌پذیرد. و مؤمن نیکوکار بیگناه به شفاعت برادر مؤمن

۱- همان کتاب، ص ۱۴-۱۵. ابن شبیب قدری بود. با اینکه قدریان، بنابرتعریفی که از ایمان کرده‌اند در جزو مرجئه به‌شمار می‌روند، در مسئلهٔ عدل به معتزله نزدیکتر بودند. برای کسب اطلاع دربارهٔ ابن‌شبیب رجوع کنید به ابن‌المرتضی، طبقات، ص ۷۱.

گناهکار خویش برمی‌خیزد وخدا شفاعت او را قبول می‌کند.

همهٔ امامیان چنین‌اعتقاد دارند ، جز اندکی از ایشان ، وقرآن از آن سخن گفته و اخبار از آن حکایت کرده‌است. خدای‌تعالی دربارهٔ کفّارهنگام یادکردن ازحسرتهای ایشان برآنچه از دست داده‌اند و برای اهل ایمان فراهم آمده، چنین گفته‌است: «فمالنا من شافعین، ولاصدیق حمیم» پس نه شفاعت کنندگانی داریم ونه دوستی مهربان [سورهٔ شعراء، آیه ۱۰۱-۱۰۰] . و رسول‌الله (ص) گفته است : «من روزقیامت شفاعت می‌کنم وشفاعت من پذیرفته می‌شود ، وعلی (ع) شفاعت می‌کند وپذیرفته می‌شود؛ وپستترین مؤمنان برای چهل نفر از برادرانش شفاعت می‌کند و شفاعت او مورد قبول واقع می‌شود»[1] .

و این جوابی است بر سؤالی که باخود داری شیخ مفید از نامیدن مؤمن گناهکار به‌نام قطعی مؤمن یافاسق پیدا شده است[2]. نتیجهٔ شفاعت این‌است که آن کس که جزء

۱- اوائل ، ص ۵۳-۵۲ . برای‌فقره‌ای مشابه‌آن رجوع کنید به‌مفید ، الفصول، ص ۴۷ . برای حدیث شفاعت کردن پستترین مؤمن از چهل نفر از برادران دینی خود ، رجوع کنید به ابن‌بابویه ، اصول عقاید شیعه ، ترجمهٔ فیضی (آکسفرد : انتشارات دانشگاه آکسفرد ، ۱۹۴۲) ، ص ۶۸ ، که بنابرآن حقیرترین مؤمن برای ۳۰،۰۰۰ مؤمن شفاعت خواهد کرد.

Fyzee, *A Shi'it Creed.*

وی درحاشیهٔ همین‌صفحه گفته است که درحدیث‌اهل‌تسنن به‌جای این رقم ۷۰،۰۰۰ آمده است ، وآن را به ونسینک ، کتاب راهنما در بارهٔ آغاز علم حدیث اسلامی (لیدن : بریل ، ۱۹۶۰) ، ص ۱۱۲ ارجاع داده است.

J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition.*

ولی احادیثی که درآنجا به آنها ارجاع شده ، تنها این را گفته است که شخص بزرگی در امت از ۷۰،۰۰۰ نفر شفاعت خواهد کرد ، ودیگران به‌صورت عام ازشفاعت مؤمنان درحق برادران خود سخن گفته‌اند.

۲- اوائل ، ص ۶۰ ؛ نیز رجوع شود به پیش از این ، ص ۳۱۴ .

دستهٔ مؤمنان‌است ؛ حتّی اگر مؤمن فاسق باشد، پس ازحساب روزجزا ازبهشت بیرون نخواهد ماند.

عبدالجبّار نظر معتزله را در خصوص شفاعت درکتاب شرح الاصول الخمسة آورده‌است. به‌گفتهٔ وی درمیان امّت خلاف نیست که پیامبر صلی‌الله علیه و آله برای امّت شفاعت می‌کند. ولی اختلاف در این است که از چه‌کسانی چنین می‌کند. معتزله آن را مخصوص مؤمنانی می‌دانند که توبه‌کرده‌اند. و مرجئه آن را ویژهٔ فاسقان از اهل نماز می‌دانند. به‌گفتهٔ وی، شفاعت به معنی درخواست لطف و تفضّل برای دیگری یا درخواست رفع زیان وآسیب از اواست. درحقّ مرتکب‌گناه‌کبیره‌ای‌که توبه نکرده باشد. هیچ شفاعتی سبب آمرزش نمی‌شود، همان‌گونه که پدری چون شخصی فرزندش را کشته واکنون درکمین نشسته باشد تا فرزند دیگری از او را بکشد، هرگز او را نخواهد بخشید[1].

علاوه براین، به‌گفتهٔ عبدالجبّار، پیغمبر (ص) هرگز از مرتکب گناه‌کبیره شفاعت نخواهدکرد، چه این‌عمل ازکرامت او می‌کاهد. سپس، بنابراصول موردقبول عبدالجبّار، پاداش دادن به‌کسی‌که شایستهٔ آن نیست، قبیح‌است. وبالاخره آیاتی از قرآن را برای تأیید نظر خود ذکر می‌کند[2].

عبدالجبّار این را می‌پذیرد که پیغمبر (ص) برای امّت شفاعت می‌کند؛ ولی می‌گوید‌که هدف این شفاعت خواستن نفع وپاداش برای مسلمانان نیک است، نه دفع زیان از بدان. مرجئه (که در این قسمت از متن به جای غیر معتزله آمده) حدیثی را نقل می‌کنند‌که بنابرآن حضرت محمّد‌گفته است: «شفاعت من برای مرتکبان‌گناهان بزرگ امّت‌است». عبدالجبّار می‌گوید‌که حتی اگراین حدیث صحیح‌باشد، تنها به‌حالت خاصّی ارتباط پیدا می‌کند نه به همهٔ گناهکاران امّت، و آن حالت خاص مربوط

۱- شرح، ص ۶۸۸.

۲- همان کتاب، ص ۶۸۹.

به‌گناهکاری است که توبه کرده باشد. مرجئه درجواب می‌گویند که : اگر توبه کرده باشد ، پس فایدهٔ شفاعت چیست ؟ عبدالجبّار در جواب می‌گوید که آن شخص باگناه کردن همهٔ پاداشهایی را که مستحقّ آنها بوده از دست داده است. وفایدهٔ شفاعت این است که همهٔ پاداشهایی که در برابر کارهای نیک شایستگی دریافت آنها را داشته، به‌او باز پس داده می‌شود[1].

این توضیح برپایهٔ مذهب اِحباط معتزله‌است که بنابر آن کارهای بدی که شخص می‌کند باکار خوب او از میان می‌رود ، وبالعکس در صورتی که سنگینی بدی بیش از خوبی باشد. استدلال مفید برضد اعتقاد به احباط در زیر خواهد آمد.

عبدالجبّار، درضمن بیان نظر ابوالهُذَیل مبنی براینکه شفاعت مخصوص مرتکبان گناهان صغیره است ، این نظر را رد می‌کند ومی‌گوید که طاعتهاگناهان کوچک را پاك می‌کند و این‌گونه گناهان نیازی به شفاعت ندارد[2].

گناهان کبیره و صغیره

عبدالجبّار تفاوت میان گناهان بزرگ وکوچک را از طریق پیامدهای آنها بیان می‌کند. گفتهٔ وی چنین است :

« کبیره درعرف شرع آن است که عقاب آن بیش از ثواب آن باشد. خواه بالفعل و خواه بالقوّه . . . وامّا صغیره آن است که ثواب فاعل آن بیش از عقابش باشد ، خواه بالفعل و خواه بالقوّه »[3].

۱- همان‌کتاب ، ۹۰-۶۸۹ . درمورد حدیث نقل‌شده رجوع کنید به صحیح الترمذی (قاهره : الصاوی ، ۱۹۳۴) ، نهم ، ۲۶۷ ، و مراجع دیگر در ج. ونسینک ، کتاب راهنما ، ص ۱۱۱.

۲- شرح ، ص ۶۹۱ .

۳- همان کتاب ، ۶۳۲ .

عبدالجبّار پس از آن توضیح می‌دهد که قید «خواه بالفعل و خواه بالقوّه» برای کنار گذاشتن کسی است که هیچ کار نیکی در دفتر اعمال خود ندارد. چنین شخصی اصلاً مستحقّ ثواب و پاداش نیست.

نکته در آن است که مؤمن مستحقّ پاداشی متناسب با فرمانبرداری از قوانین شرع است. هنگامی که مرتکب گناه کوچک (صغیره) می‌شود، پاداشی که پیش از آن به سبب کارهای منکر شایستهٔ آن شده بود، جبران کیفری را که با این گناه استحقاق آن را پیدا کرده، خواهد کرد.

از طرف دیگر، هنگامی که یک مؤمن مرتکب گناهی بزرگ (کبیره) می‌شود، همهٔ پاداشهایی که پیش از آن به سبب طاعت و عبادت شایستهٔ آن شده بود، از میان می‌رود، و مستحقّ چیزی جز عذاب و کیفر نمی‌ماند. در نظام عبدالجبّار اختلاف فاحشی میان گناهان صغیره و کبیره وجود دارد. همهٔ پاداشهایی که حتّی بهترین کسان شایستهٔ آن شده‌اند هر اندازه هم که بزرگ باشد، با ارتکاب یک گناه کبیره از میان می‌رود. اساس استدلال عبدالجبّار قیاسی است با حدود و مجازاتهایی که در شرع برای بعضی از جرایم معیّن شده است و باید بدون توجّه به شایستگیهای پیشین مجرم در حق او اجرا شود. گفتهٔ وی چنین است:

«آیا ممکن است ثواب طاعتهای ما، با اندازه‌ای از طول عمر که می‌توانیم داشته باشیم، به حدی برسد که عقاب و کیفر کبیره را بتواند جبران کند؟ و اصل در آن این است که به این حد نمی‌رسد، چه اگر یکی از ما در اطاعت از خدا و عبادت به هر مقامی رسیده باشد، و سپس ده درهم بدزدد، پس از آنکه همهٔ شرایط لازم تحقّق یافت، امام به بریدن دست او به‌عنوان کیفر و عبرت گرفتن دیگران فرمان می‌دهد، در صورتی که اگر بنا بود کارهای خوب گذشته او که پاداشی بسیار بیش از این مجازات دارد در نظر گرفته شود، هرگز بریدن دست او جایز نمی‌بود»[1].

۱- همان کتاب، ص ۸۰۰.

به عبارت دیگر از تمام کارهای نیک مدت عمر یک انسان خوب که در این مسئله راجع آن بحث شده ، کاری در برابر یک گناه کبیره بر نمی‌آید. مجازات کردن او ، بدون توجّه به‌شایستگیهای پیشین وی ، ضرورت دارد. بنا براین، به گفتهٔ عبدالجبّار ، تفاوت مطلق میان گناه صغیره و گناه کبیره موجود است [1].

نظر مفید دربارهٔ گناهان صغیره و کبیره این است که اختلاف آنها نسبی است. وی چنین می‌گوید:

« من می‌گویم که هیچ گناهی در نفس خود صغیره نیست ، بلکه نسبت به گناهی دیگر چنین‌است. این مذهب اهل امامت و ارجاء است، وبنونوبخت رحمهم الله با آن مخالفند و بر مذهب خلاف آن یعنی مذهب اهل وعید و اعتزالند » [2].

در نظام عبدالجبّار ، گناهان کبیره پاداشها را نابود می‌کنند ، ولی گناهان صغیره چنین نیست . بنا براین نسبتی واقعی میان کبیره و صغیره وجود ندارد . در نظام شیخ مفید ، مفهوم احباط مشاهده نمی‌شود ، و به همین جهت تفاوت مطلقی که میان صغیره و کبیره در نزد معتزلیان موجود است ، در اینجا وجود ندارد.

اشاره کردیم که اعتقاد مفید به شفاعت اساس معارضهٔ او با نظریّهٔ وعید معتزله است. ولی این بدان معنی نیست که شفاعت دلیل عمده او است. بیشتر دلیل اساسی آن است که در اینجا موضعی همچون مرجئهٔ اختیار کرده و به آوردن براهین جدلی برضدّ

۱- ولی عبدالجبار این مطلب را اضافه می‌کند که خدای تعالی برما معلوم نمی‌کند که چه‌گناهی صغیره است و چه گناهی کبیره. اگر چنین می کرد ، درحقیقت سبب وادار کردن مردمان به ارتکاب کارهای زشت بوده؛ چه اگر آدمی بداند که کدام گناهان را می‌تواند انجام دهد که اثرآنها با کارهای نیکش پاك خواهد شد ، دیگردرارتکاب این گونه گناهان دچارتردید نمی‌شود. رجوع کنید به شرح ، ص ۶۳۵.

۲- اوائل ، ص ۵۹.

معتزله پرداخته است. از دونکته‌ای که وی باید روشن کند: یکی آن است که خدا باید به عدل خود برای هر کار نیکی که کسی کرده پاداشی به او بدهد؛ و این مخالف نظر معتزلیان است که می‌گویند کارهای خوب و بد یکدیگر را احباط می‌کنند؛ نکتهٔ دوم آنکه بر خدا نمی‌توان ایرادگرفت که چرا پس از آنکه مرتکب گناه کبیره را به عذاب ابدی تهدید کرد، سخن خود را پس گرفته و او را مورد عفو قرار داده است.

اطاعت مستوجب پاداش است

شیخ مفید بر آن است که اعمال نیک باید پاداش داده شود:

«قول معتزله در وعید، متّهم کردن خدای تعالی است به‌جور و ستم کردن و دروغ شمردن اخبار او. چه آنان چنان می‌پندارند که اگر کسی مدّت هزار سال اطاعت خدای عزّ وجلّ کند و سپس به ارتکاب حرام گناه کند و توبه را به تأخیر اندازد و در این حال بمیرد، خدا برای هیچ یک از طاعتهای وی به او پاداشی نمی‌دهد و همهٔ اعمال اورا باطل می‌کند و باگناهی که کرده او را تا ابد در آتش دوزخ نگاه می‌دارد و به‌رحمت خود یا به‌شفاعت آفریده‌ای او را از آن بیرون نمی‌آورد. وازمیان ایشان مخصوصاً ابوهاشم می‌گوید که خدای تعالی کسی‌را درعذاب مخلّد می‌دارد که هیچ‌طاعتی‌رافروگذارنکرده وبه کاری برخلاف فرمان اونپرداخته. ومرتکب هیچ کارزشتی نشده، تنها بدان سبب که به زعم او در زمانی آنچه را بر او واجب بوده انجام نداده است...
با این همه خدای تعالی می‌گوید: «انّا لانضیع اجر من احسن عملاً ← ما پاداش کسی راکه کار نیک کرده باشد ضایع نمی‌کنیم» [قرآن، رعد: ۳۰]؛ و «فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یره ← پس هر کس به‌سنگینی ذرّه‌ای نیکی کند آن را می‌بیند» [قرآن، زلزله، ۷]، و «من جاء بالحسنة فله عشرامثالها. ومن جاء بالسّیّئة فلایُجزی اِلّامثلها ← هر که‌نیکی کند ده‌برابر آن‌به‌اومی‌رسد،

و هر که بدی کند جز همچند آن جزا نمی بینند » [قرآن ، انعام ، ۱۶۵] . و « انّ الحسنات یُذهبن السّیّئات ، ذلک ذکری للذّاکرین ← نیکیها بدیها را از میان می برند . این یاد آوری است برای یاد آورندگان» [قرآن ، هود ، ۱۱۴] [۱].

غرض عمدهٔ مفید بیان این مطلب است که پاداش هر عمل نیک باید داده شود . در جای دیگری هنگام بیان همین برهان وی خدا و انسان را با ادّعاهای معارض با یکدیگر می بیند . گفتهٔ وی چنین است :

« ازعدالت به‌دور است که انسانی اطاعت و معصیت کند و به سبب معصیت جاودانه در آتش بماند ولی هیچ پاداشی در مقابل اطاعت به او داده نشود . چه آن کس که از قبول ادّعایی که برضدّ خود او است مضایقه می کند و در عین حال سخت خواستار آن است که ادّعای بر له او پذیرفته شود ، از عدالت به‌دور وستمگراست . و خدای سبحانه و تعالی از این منزّه است» [۲].

درست به همان گونه که نا فرمانی کسی از خدا سبب پیدا شدن ادّعایی برای خدا علیه او است ، به‌همان گونه هم فرمانبرداری وی ، به گفتهٔ مفید ، ایجاد حقی برای اودرمقابل خدا می کند. از ماهیّت این حقّ و ادّعا در زیر سخن خواهیم گفت .

برهان مفید بر روی این مقدّمه بنا شده است که مقدار فراوانی شر سبب احباط مقدار کوچکی از خیر نمی شود . وی می گوید :

« گفتار در باطل کردن اعمال یکدیگر را (تحابط الاعمال) .

من می گویم که میان معاصی وطاعات ، وهمچنین میان ثواب وعقاب . تحابط وجود ندارد. این مذهب جماعتی از امامیّه و مرجئه است .

---

۱ - الفصول ، ۸۳ - ۲۸۲ . نیز رجوع کنید به پیش از این ، ص ۱۱-۲۰۹ .

۲ - «السرویه» ، ص ٦٤.

ولی نو بختیان در آنچه گفتیم به تحابط و یکدیگر را نسخ و باطل کردن اعمال معتقدند و با مذهب اعتزال موافقت دارند »[۱].

اگر کارهای نیکی که یک مؤمن در سراسر زندگی خود کرده ، بتواند با مقدار بیشتری کار بد که به وسیلهٔ او انجام گرفته باطل شود ، آنگاه خدا هیچ تکلیفی برای آن ندارد که جهت کارهای خوب وی در بهشت به او پاداش دهد. و این درست همان موضوع بحث معتزله است.

عبدالجبّار می‌گوید که حتّی اگر فرض کنیم که ثواب و عقابی که شخص باید به آن برسد هر دو دائمی باشد ، واقعیّت این است که وی نمی تواند به هر دو در یک زمان برسد ؛ تنها به یکی یادیگری می‌تواند برسد. بنابراین ازثواب یا عقاب هر کدام کمتر است باید با آنچه بیشتر است احباط پیدا کند[۲].

درسراسر این بحث باید به‌خاطر داشته‌باشیم که ایمان درنظرمفید اهمیّت برتر دارد ، واستدلال وی براینکه هر کار نیکی شایستهٔ پاداشی دائمی است ماهیّت جدلی محض دارد. وی برزمینهٔ تصوّرخود معتزلیان باایشان بحث می‌کند تانظر ایشان را دربارهٔ اختصاص دادن اهمیّت بیشتر به‌عمل و کردار ونه‌به‌ایمان روکند. بااین‌طرز استدلال مفیدمی‌خواهدثابت کند که مسئله دراین نیست که اعمال را ، چنانکه معتزله می‌گویند ، ازلحاظ ارزش پاداش در برابر یکدیگر وزن کنند ، بلکه باید اعمال را درمقابل ایمان توزین کنند. ومفید می‌گوید که همیشه غلبه با ایمان است. مؤمنی که باگناه توبه ناشده از دنیا می‌رود ، خواه آن گناه صغیره باشد یاکبیره ، از خلود درآتش رهایی خواهد یافت. ولی آن مؤمن به شفاعت پیامبر وامامان نجات پیدا می‌کند. درنظام مفید ، ولایت امامان یکی ازعناصرمهمّ تشکیل دهنده ایمان است . مسلمانانی که منکر حقوق خاندان پیامبرند ، کافر در نظر گرفته می‌شوند. ونیز غیر ممکن است که شخص دوست واقعی ائمّه باشد و با وجود این ایمان او

۱- اوائل ، ص ۵۷ .

۲- شرح ، ص ٦۲٥ .

نسبت به نکات اساسی دیگر ناقص باشد. بنابراین مجبّره ازفرقهٔ امامیّه را نیز شیخ مفید کافر می‌داند.

درنخستین نظر، آموزهٔ احباط معتزله ظاهراً این تهمت مفید را نسبت به اعتزال که اگر شخصی هزار سال کار نیک کرده باشد با یک گناه کبیره که از آن توبه نکرده باشد محکوم به دوزخ است، از آنان دور می‌کند. ولی واقعاً چنین نیست، چه‌درطرح معتزله اختلاف مطلق میان کبیره و صغیر وجود دارد، ویک کبیره همیشه همهٔ پاداشهایی را که شخص پیش از آن مستحقّ آنها بوده است ازمیان می‌برد بنابراین پاداش سراسر یک عمر طاعت درپایان عمر باانجام دادن یک گناه کبیره زایل می‌شود. وشیخ مفید همین را خلاف عدل و ظالمانه می‌داند.

ابوهاشم و عبدالجبّار، مخالف با ابوعلی، میان ثواب (پاداش) که محو و باطل می‌شود، و «عوض» که شخص درمقابل رنجهایی که درسراسر عمر دیده ونتیجهٔ کاربداو نبوده مستحقّ آن می‌شود، تفاوت قائلند. اگر بنااست کسی به صورت ابدی کیفر ببیند، برخدا است که عوضی را که به او مدیون است دراین جهان یا در روز رستاخیز بدهد، یا عقاب دایمی او را سبکتر کند[1].

چون استدلال مفید مستلزم آن‌است که هرعمل شایسته که مؤمنی انجام می‌دهدپاداشی ابدی داشته باشد، مفهوم «عوض» او محدود به مؤمنانی می‌شود که خدا به آنان برای استفادهٔ دیگران سختی داده است. مفید می‌گوید که کفّار مستحقّ هیچ عوضی نیستند، چه هر رنجی که آنان متحمّل آن می‌شوند به عنوان جزئی از عقاب خود مستوجب آن هستند[2].

در این جهان ممکن است به مؤمنی جزئی از پاداش او و جزء یا همهٔ کیفری که شایستهٔ آن است داده شود. ولی هرگز نمی‌تواند همهٔ پاداشی را که مستحقّ آن است

۱- همان کتاب، ص ۲۷ - ۶۲۶. رجوع کنید به پیش‌ازاین، ص ۲۴۷.
۲- اوائل، ص ۹۰. نیز رجوع کنیدبه پیش‌ازاین، ص ۲۴۵.

در این جهان دریافت کند ، چه پاداش کامل مؤمن مقتضی خلود در بهشت است[1] .

چون مفید می‌گوید که هر فعل طاعت شایستهٔ ثواب و پاداش ابدی، باید برای آنچه وی به‌نام طاعت می‌خواند حدودی معیّن کند . وی همهٔ کفار را از امکان انجام دادن اعمالی که سبب استحقاق در آمدن به بهشت می‌شود ، خارج می‌کند . گفتهٔ وی چنین است :

«گفتار در کفّار : آیا در ایشان کسی هست که خدا را بشناسد و بتواند از او اطاعت کند. من می‌گویم که هیچ کافر به خدای عزّوجل نیست که او را بشناسد ، و هیچ منکر نعمت او نیست که اطاعت او کند.

این مذهب جمهور امامیّه و بیشتر مرجئه است . بنونوبخت در این باب مخالفند وچنان گمان دارند که بسیاری از کافران به خدای عزّوجل عارف به او هستند ودر بسیاری از کارهای خود فرمان او می‌برند ، ودر مقابل آن در دنیا به پاداش وثواب خود می‌رسند . معتزله در پاره‌ای از این گفتار با ایشان موافقند ، مرجئه در پاره‌ای دیگر»[2] .

۱- المفید ، اوائل ، ص ۵۷ : «دربارهٔ وعید همان چیز را می‌گویم که بیشتر ذکر آن دربارهٔ اجماع امامیه گذشت. وسپس می‌گویم که هرکس برای خدا عملی کند و به او تقرب جوید ، در برابر آن به نعمت دایمی در بهشتهای جاودانی خواهد رسید .

«نوبختیان رحمهم‌الله برآنند که بسیاری از فرمانبران خدا سبحانه وتعالی در این جهان به پاداش خود می‌رسند و در سرای دیگر نصیبی ندارند. مرجئه و جماعتی از امامیه در این قول با من شریکند» .

همان کتاب ، ص ۹۲. «خدا بعضی از مردمان را به طاعاتی که کرده‌اند ، قسمتی از پاداشی را که مستحق آنند در همین جهان می‌دهد . ولی نمی‌تواند همهٔ پاداش ایشان را در این جهان عطا کند ، چه لازم است که جزای مطیعان جاودانه دوام کند. و نیز ممکن است بعضی از بندگان را سبب معصیتهایی که کرده‌اند ، باقسمتی یا تمام کیفری که شایسته‌اند در همین جهان مجازات کند ، چه هر معصیتی مستحق عذاب ابدی نیست» .

۲- همان کتاب ، ص ۵۸. وی همین عقیده را در الفصول ، ص ۲۹ ، ابراز داشته است:

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

عبدالجبّار این مطلب را که می‌توان گفت کافری اطاعت خدا می کند ، نه تأیید کرده است ونه تکذیب. آنچه وی هنگام بیان و توضیح «عوض» و پاداش موقّتی برای رنج تحمل شدهٔ توسّط کسی گفته است که باید در دوزخ عذاب شود[1]. ممکن است مربوط به کفّار بوده باشد ، و نیز امکان دارد به مؤمنی مربوط باشد که مرتکب گناه کبیره شده است.

آمرزش و عفو خدا

شیخ مفید به‌عنوان بخشی از برهان خود دربارهٔ اینکه وعید تنها مخصوص کفّار است ، باید ثابت کند که در آن هنگام مرتکب گناه کبیره‌ای را که مرده است مورد عفو قرار می‌دهد ، نسبت به وعید قبلی خود که عذاب ابدی خواهد داد ، دچار انحراف و خطا نشده‌است. در ضمن استدلال بر ضدّ ابوالقاسم بلخی چنین می گوید:

«عرب و عجم و هر انسان عاقلی عفو را پس‌از بیم‌دادن و وعید نیکو می‌شمارد و عفو کننده را نکوهش نمی کند. پس این گفته باطل است که عفو و بخشایش ازجانب خدا با وجود وعید اوقبیح است. چه اگر چنین عملی از جانب خدا قبیح می‌بود درصورتی که درنظر هرعاقلی پسندیده است، همچنین لازم می آمد که هرعملی راکه ازخدا پسندیده باشد ، مرد عاقل قبیح بداند. ولی این متناقض باعدل است وبه گفتهٔ کسانی بازمی گردد که به‌خدا نسبت اجبار وجبری می‌دهد. علاوه براین ، اگرعفوحتّی باوجود همراه بودن باخُلف وعد پسندیده‌است.

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

«و اما در بارهٔ مذهب سن در ارجاء ، باید بگوییم که طاعت با کفر جمع نمی‌شود ، چه کافر پروردگار خود را نمی‌شناسد ، و چون اورا نمی‌شناسد طاعت از او ممکن نیست. چه یک فعل تنها هنگامی طاعت است که شخص فاعل آن را مخصوص برای کسی که ازاو اطاعت می کند به انجام رسانیده باشد. و چون نسبت به‌آنکه باید فرمان او را ببرد جاهل است ، نمی‌تواند فعل را برای اطاعت او انجام دهد» .

۱- شرح ، ص ۶۲۶ .

در صورتی که خُلف باشد به طریق اولی پسندیده خواهد بود . هنگامی که می‌گوییم خدای سبحانه وتعالی با وجود بیم دادن و وعید عفوخواهدکرد. این را می‌گوییم او باشرطی وعید می‌کندکه اورا ازخلف کردن دروعیدش بیرون می‌آورد ، چه او حکیم است وکار بیهوده نمی‌کند»[1] .

شرطی که شیخ مفید ، بدون نام بردن ، از آن سخن می‌گوید . این است که وعید تنها در حق کفّار صورت عمل پیدا می‌کند. خدا مرتکبان گناهان کبیره را به‌خلود در آتش تهدید می‌کند ــ تا زمانی که ایمان نیاورده باشند.

تفضّل یا ثواب

عبدالجبّار نوشته است که نزاعی در میان معتزلهٔ بغداد و بصره در این خصوص وجودداشت که آیامجازاتی که خدادربارهٔ گناهکاران‌اعمال‌می‌کند، حقّ اواست یاوظیفه و تکلیف او. بغدادیان ، با استدلال براینکه مجازات شدن‌گناهکار از طرف خدا لطفی ازجانب خدااست ــ لطف‌ازآن جهت‌که دیگران راازگناه‌کردن بازمی‌دارد ــ می‌گفتند که خدا مکلّف به مجازات‌کردن گناهکاران است. بصریان مجازات گناهکار را حقّی برای خدامی‌دانستند که‌اگرخواهد می‌تواندآن‌رابیخشد. ولی بصریان می‌گفتند که حقیقت امر این است که خدا آگاهی داده است که با گناهکاران چنانکه شایستهٔ آنند معامله خواهدکرد. عبدالجبّاربغدادیان را بدان جهت موردانتقاد قرارداده است که ضرورت نتیجه شدن مجازات‌وعقاب را برای‌اعمال آدمی بیش‌ازضرورت‌ثواب‌وپاداش می‌دانستند. چه بغدادیان برآن بودند که خدا باجود وکرم ونه باعدل‌خویش مکلف به‌پاداش دادن مطیعان است[2] .

شیخ مفید، برای جواب دادن به‌این سؤال که نعیم بهشت تفضّلی ازخدا یا پاداش

۱ـ الفصول، ص ۴۰ .

۲ـ شرح ، ص ۶۴۴ .

عمل است ، میان دوگروه مردمی که به بهشت وارد می‌شوند تمایز قائل می‌شود. به گفتهٔ او ، یک طبقه مشتمل بر بهائم ودیوانگان و کودکان است که در ایّام زندگی خویش مکلّف به تکلیفی نبودند. اینان تنها به تفضّل الاهی ساکن بهشت شده‌اند. طبقهٔ دیگر کسانی هستند که مکلّف بوده‌اند . وبه همین سبب بهشت برای ایشان ازجهتی پاداش عمل است واز جهتی دیگر تفضّل. گفتهٔ وی چنین است :

« از آن جهت برای ایشان تفضّل است که اگر آن را از آنان باز می‌داشتند ستمی در حقّ ایشان نشده بود . چه نعمت و فضل و احسانی که بیشتر خدا به آنان بخشیده بود . بر ایشان واجب می‌داشت که شکر او کنند و فرمان او برند و نافرمانی او نکنند. بنابراین اگر پس ازعمل پاداشی هم به آنان نمی‌داد و نعمتی نمی‌بخشید ، ستمی در حقّ ایشان نکرده بود. و چون چنین است . ثوابی که به آنان داده تفضّل است.
و اما ثواب و پاداش بودن آن بدین جهت است که اعمال نیک ایشان برجود [بخوانید «جود» به جای «وجود» در متن چاپی] وکرم خدای تعالی نعمت بخشیدن به آنان را لازم ساخت که نتیجه وثوابی از کارهای نیک ایشان است . ازاین لحاظ ثواب است. هرچند از لحاظی دیگر که بدان اشاره کردیم تفضّل است.
این مذهب عدّه زیادی ازاهل عدل ازمعتزله وشیعه است ، ومعتزلیان بصره و جهمیان و مجبّرهٔ پیروان ایشان با آن مخالفند»[۱].

نکته در آن است که به اعتقاد شیخ مفید و معتزلهٔ بغداد خدا به جود و کرم ونه به عدل خود مکلّف است که به فرمانبرداران ازاوامرش در بهشت پاداش دهد. بصریان می‌گویند که خدا به عدل خود مکلّف است. در عمل اختلافی وجود ندارد ، چه خدا بنابر هردو نظر مکلّف است. اختلاف در طرز تصوّر وضع انسان در برابر خدا است . در طرح

۱ـ اوائل ، ص ۹۲ ـ ۹۱ .

بغدادی انسان حقّ مؤکّدی برای دریافت پاداش در برابر طاعت ندارد. در طرح بصری دارای چنین حقّی است. هر دو طرف با مجبّره مخالفند که می‌گویند خدا اصلاً مکلّف نیست.

توبه

توبه عقاب و کیفر وابسته به گناه را از میان می‌برد، ولی در این که چگونه چنین می‌شود، اختلاف نظر است. شیخ مفید می‌گوید:

«امامیّه بر این امر اتّفاق کلمه دارند که پذیرفته شدن توبه به فضل خدای عزّوجل است. واجب عقلی نیست که توبه شایستگی برای عقاب کارهای گذشته را اسقاط کند. و اگر به وحی معلوم نشده بود که توبه در حقیقت استحقاق عذاب را از میان می‌برد، عقلاً امکان این تصوّر وجود داشت که توبه‌کنندگان بر شرط استحقاق عذاب باقی بمانند.

اصحاب حدیث با این نظر موافقند. معتزله مخالف آنند که توبه لزوماً کیفری را که پیش از آن شخص توبه‌کننده مستحقّ آن بوده است از میان می‌برد»[1].

معتزله عملاً در این امر توافق نداشتند که آیا توبه مستقیماً سبب از بین رفتن کیفر می‌شود. یا این کیفیّت نتیجهٔ تفضّل خدا صورت می‌گیرد. اعتقاد شیخ مفید همان اعتقاد بغدادیان است که می‌گفتند خدا با تفضّل خود مجازات گناهکار را هنگام توبه کردن او محو می‌کند. بصریان، به گفتهٔ عبدالجبّار، چنان معتقد بودند که خود توبه سبب اسقاط عقاب است[2].

به هر صورت، اعتقاد مفید آن بوده که خدا همیشه توبهٔ شخص را تا زمان احتضار و مأیوس شدن شخص از زندگی می‌پذیرد. توبهٔ در بستر مرگ، به گفتهٔ او، بنابر آنچه در قرآن آمده مردود است، و در این خصوص میان اهل علم اختلافی نیست[3]. آیات

۱- اوائل، ص ۱۰.

۲- شرح، ۷۹۰؛ المغنی، چهاردهم، ۳۱۲.

۳- اوائل، ص ۰۰. المفید آیاتی از قرآن را در کتاب خود نقل کرده است: سورهٔ نساء، ۱۸؛ سورهٔ مؤمنون، ۱۰۰ - ۹۹.

قرآنی در این موضوع روشن است ، و عبدالجبّار نظری همچون نظر مفید ابراز داشته است[۱].

تعریف شیخ مفید از حقیقت توبه چنین است :

« من می‌گویم که حقیقت توبه پشیمانی از گذشته است به صورت بازگشت به خدای عزّوجلّ . و شرط آن مصمّم شدن بر ترك بازگشت به همان گونه گناه در تمام زندگی است . پس هر کس که در توبهٔ خود از گناه آنچه را که گفتیم فراهم نکند ، تائب نیست ، حتّی اگر عملاً امثال آن معاصی گذشته را تکرار نکند .

این مذهب جمهور اهل‌عدل است . چیزی از امامیّه در این خصوص نمی‌دانم که آن را نقل کنم . عبدالسّلام جُبّائی و پیروان او با این عقیده مخالفند »[۲].

عبدالجبّار گفته است که پشیمانی بر گذشته ریشهٔ توبه است ، وتصمیم دربارهٔ آینده شرط آن[۳]. چون عبدالجبّار معمولاً از ابوهاشم جُبّائی (که مفید او را به لقب عبدالسّلام خوانده) پیروی می‌کند ، چنان به‌نظر نمی‌رسد که مخالفت ابوهاشم در این نکته بوده باشد که و برایندهٔ اوائل در حاشیهٔ برفقره‌ای که نقل شد به آن اشاره کرده است[٤]. بلکه باید گفت که عدم توافق ابوهاشم در تأکید وی بر این امر است که توبه باید جنبهٔ عامّ و کلّی داشته باشد. وی می‌گوید که شخص باید تنها به دلیل خاص توبه نکند ، بلکه باید بدان جهت توبه کند که کاری که کرده قبیح بوده است[۵]. بنا بر این کسی که واقعاً توبه می‌کند ، باید

۱- عبدالجبار ، تنزیه القرآن عن المطاعن (قاهره : الجمالیة ، ۱۳۲۹ ه ق) ، ص ۸۱ .

۲- اوائل ، ص ٦۱ .

۳- شرح ، ص ۷۹۲ .

٤- اوائل ، ص ٦۱ ، حاشیهٔ ۱ .

۵- البغدادی ، الفرق بین الفرق ، ص ۱۱٤ . عبدالجبار ، شرح ، ص ۷۹۱ نیز همین عقیده را بدون ذکری از ابوهاشم اظهار کرده است .

عزم جزم کند که نه‌تنها از آن‌گونهٔ خاصّ گناه اجتناب ورزد، بلکه‌نسبت به‌همهٔ گناهان چنین باشد، چه همهٔ آنها قبیح است[۱].

شیخ مفید دردنبالهٔ بحث‌خود درحقیقت توبه واینکه آن‌عبارت از پشیمانی بر گناه یا عمل قبیح است، چنین می‌گوید:

گفتار در توبهٔ از یک قبیح با وجود پافشاری در قبیحی همانند آن.

«من می‌گویم که چنین توبه‌ای درست‌است؛ حتّی اگر توبه‌کننده معتقد باشد که آنچه بر آن باقی مانده و آن را ترک نمی‌کند قبیح است، به شرط آنکه انگیزه‌هابرای‌آنچه از آن دست کشیده و آنچه‌در آینده‌باید دربارهٔ آن تصمیم بگیرد، متفاوت باشد. ولی اگر انگیزه‌ها یکسان باشد، آن وقت توبهٔ او درست نیست.

این مذهب همهٔ اهل‌توحید است جزابو هاشم جُبّائی. وی‌بر آن‌است‌که توبهٔ از قبیح، درصورت ادامه دادن به امری که به‌اعتقاد توبه‌کننده قبیح‌است، درست‌نیست. حتّی‌اگر آنچه قبیح‌تصوّرشده درواقع پسندیده بوده باشد»[۲].

عبدالجبّار، بدون ذکر نام ابوهاشم، مذهبی راکه مفید مخالف مذهب خود خوانده، مورد توضیح قرار داده و آن را از آن خود دانسته است[۳]. اعتقاد و باور شخصی که توبه می‌کند، اهمّیت فراوان دارد. اگر به انجام دادن کاری که قبیح است ادامه می‌دهد؛ درصورتی که به اعتقاد وی آن‌کار خوب است، آنگاه توبهٔ او بنابر رأی عبدالجبّار درست است[۴].

۱- رجوع کنید به همان کتاب، ص ۷۹۴، که در آن آمده است که ابوهاشم، برضد ابوعلی، معتقد به ضرورت توبه برای همهٔ گناهان بوده است.

۲- اوائل، ص ۶۲.

۳- المغنی، چهاردهم، ۳۷۶.

۴- همان جا، وشرح، ص ۷۹۴.

توبه کردن برای یک نتیجه، پیش از آنکه تحقق پیدا کرده باشد، به گفتهٔ شیخ مفید، درست نیست. اگر کسی علت ضروری آسیبی را به راه اندازد و بلافاصله از اینکه چنین کرده است پشیمان شود، از کیفر هردو عمل یعنی هم علت و هم معلول پرهیز کرده است. ولی هنگامی که معلول ضروری تحقق پیدا کند، لازم است که از آن نیز توبه کند[1].

همه براین توافق دارند که اگر در کار قبیحی که شخص مرتکب شده، کسی دیگر آسیب دیده است، برای آنکه توبه درست باشد لازم است شخص هر کار را که برای جبران خسارت آن کس دیگر لازم است انجام دهد[2]. هنگامی که کسی یک مؤمن را بکشد، جبران آن مستلزم این است که قاتل خود را به خانوادهٔ مقتول تسلیم کند تا اگر بخواهند او را قصاص کنند یا دیه بگیرند یا از او درگذرند[3]. روشی که مفید بنابر آن با یک حالت خاص روبرو می‌شود، نمایندهٔ ارتباط میان عقل و وحی در کلام او است. چنین می‌گوید:

«و اما در مورد کسی که ریختن خون مؤمنان را مباح دانسته و به همین بهانه خون مؤمنی را ریخته است، عقل مانعی برای پذیرفته شدن توبهٔ او نمی‌بیند. ولی بنابر روایاتی که از امامان راهنما (ع) رسیده، کسی که چنین کند هرگز توفیق توبه پیدا نخواهد کرد، و هرگز به صورتی توبه نمی‌کند که کیفر از او ساقط شود: و این با انتخاب خودی و نه به صورت مجبور شده و ناگزیری است ـ چنانکه در خبر از ایشان (ع) روایت شده است که حرامزاده هرگز رفتار نجیبانه پیدا نمی‌کند و هنگام بلوغ مؤمن واقعی نمی‌شود. و اگر اظهار ایمان کند، باشکّ نسبت به آن و نفاق همراه است، بی آنکه اعتقاد و اطاعت

۱ـ اوائل، ص ۱۰۷ - ۱۰۶. دربارهٔ تولد رجوع کنید به پیش از این، ص ۲۳۱-۲۲۵.
۲ـ المفید، اوائل، ص ۶۲؛ عبدالجبار، المغنی، چهاردهم، ۳۳۲.
۳ـ اوائل، ص ۶۳.

با آن همراه باشد. و در خبر است که خدای تعالی در بارهٔ گروهی از آفریدگان خود گفته است که بازگشت ایشان به آتش است و به او ایمان نمی آورند و دست از کفر و سرکشی بر نمی آورند.

اجماع فقهای امامیه و راویان حدیث ایشان چنین است. و از متکلّمان ایشان گفتاری در این باره ندیده‌ام تا آن را نقل کنم»[1].

نکتهٔ جالب توجّه در اینجا گفتهٔ مفید است به اینکه بعضی از طبقات مردم می‌توانند توبه کنند یا ایمان بیاورند. ولی قطعاً موفّق به توبه نمی‌شوند. و این قطعیّت مستخرج از وحی است. و این مثال خوبی برای ارتباط شیخ مفید با طرز تصوّر معتزلی است. وی می‌تواند به صورت نظری این مطلب را بپذیرد. ولی. بنابر وحی. آن را انکار می‌کند. و در ضمن بیان این نظر کمال توجّه را به گفتن این مطلب دارد که اشخاص مورد نظر هنوز هم با انتخاب آزاد خویش عمل می‌کنند. یک معتزلی هرگز روا نمی‌دارد که آنچه عقلاً ممکن است با روایت این اندازه محدودیّت پیدا کند.

احادیث مربوط به آخرت و رجعت

احادیث دیگری که از امامان نقل شده. جزئی از اعتقادات شیعه را در بارهٔ مرگ و روز قیامت و فاصلهٔ میان این دو تشکیل می‌دهد. یکی از این اعتقادات رجعت یعنی بازگشت مردگان به حیات است. مفید می‌گوید:

«امامیّه بر این امر اتّفاق دارند که عدّهٔ کثیری از مردگان پیش از روز قیامت به دنیا باز می‌گردند. هر چند میان آنان در معنی رجعت اختلاف است.

. . . .

معتزله و خوارج و زیدیّه و مرجئه و اصحاب حدیث در همهٔ آنچه گفتیم با امامیّه مخالفند»[2].

۱- همان جا، و این در مورد حالتی که پیش از این، ص ۳۲۸-۳۳۰، ذکر شد قابل تطبیق است.

۲- اوائل، ص ۱۳.

مفید در جای دیگر کتابش پس از آن توضیح می‌دهد که مقصود وی و اکثریّت عظیم امامیّه از رجعت چیست. این است که پیش از روز رستاخیز، در زمان حضرت مهدی(ع) خدا دو گروه از مردگان را به زندگی و به این جهان باز می‌گرداند: هم از خوبانی که از گناهان کبیره دوری جسته بودند، وهم از مردمان بسیار بد. خدا دستهٔ اوّل را بر دستهٔ دوم پیروز می‌کند که از آنان انتقام می‌گیرند، و سپس هر دو دسته می‌میرند و منتظر روز رستاخیز و ثواب یا عقاب ابدی خویش می‌مانند[1].

یک معتزلی هنگام مناظرهٔ با مفید به‌اشکالی که در این نظریّه وجود دارد اشاره می‌کند. می‌گوید که امکان آن هست تابدترین دشمنان شیعه‌همچون یزید وشِمر وابن مُلجَم در صورتی که فرصت بازگشت به روی زمین و زندگی به‌دست آورند، توبه کنند و از خلود در آتش خلاص شوند. مفید می‌گوید که در اینجا دو جواب وجود دارد: یکی اینکه، باوجود مخالف نبودن عقل باچنین پیشامدی، احادیث محکمی دردست است که بنابر آنها معلوم می‌شود که این اشخاص بدون شک در آتش مخلّد خواهند بود. جواب دوم آن است که خدا توبهٔ این کافران را نمی‌پذیرد، همان گونه که توبهٔ فرعون را هم قبول نخواهد کرد. حکمت او مقتضی عدم قبول توبهٔ آنان است[2].

سپس معتزلی در جواب شیخ مفید می‌گوید که این عمل بدان معنی است که خدا آنان را به کار بدکردن اغوا می‌کند، چه می‌دانند که اگر هم بخواهند راه خود را عوض کنند، توبهٔ آنان پذیرفته نخواهد شد. ومفید در پاسخ چنین گفت: چنان نیست که گمان می‌کنید، چه کیفری که پس از مرگ دیده‌اند آنان را از کار بدکردن بازمی‌دارد و هرگز چنان نخواهند خواست که هنگامی که به‌زندگی بازگشته‌اند کاری کنند که بر کیفر ایشان افزوده شود[3].

۱- همان کتاب، ص ۵۰.

۲- مفید، الفصول، ص ۱۶ - ۱۱۵.

۳- همان کتاب، ص ۱۱۷.

بار دیگر معتزلی می‌پرسد که چگونه می‌توان تصوّر کرد کسانی که به زندگی باز می‌گردند به مخالفت خود با خدا ادامه دهند ، در صورتی که پیش از آن عذاب قبر را آزموده‌اند و می‌دانند چه پیامدهای بدی در صورت پرداختن به کارهای بد منتظر ایشان است . و شیخ مفید در جواب او می‌گوید که یادآوری از عذاب گذشته مانع آن نیست که در بارهٔ آینده دچار تردید شوند . آنان چنان می‌اندیشند که از آن جهت از گور برخاسته‌اند که بر دنیا حکومت کنند . و این رجعت را همچون بزرگداشتی برای خود تصوّر می‌کنند ، و همچون در زندگی گذشته به کارهای بد خود ادامه خواهند داد[1] .

عذاب قبر

اشعری گفته که در بارهٔ عذاب قبر اختلاف است ، و در این باره از سه نظر یاد کرده است :

«بعضی منکر آن شده‌اند ، و اینان معتزله و خوارجند . بعضی دیگر که اکثریّت اهل اسلام را تشکیل می‌دهند آن را قبول دارند . و بعضی دیگر بر آنند که خدا ارواح را به رنج یا راحت می‌رساند ، ولی بدنهایی که در گورها قرار دارد در معرض این رنج و راحت قرار نمی‌گیرد»[2] .

منابع اعتقاد به عذاب قبر اخبار و احادیث و تفسیرهایی از بعضی از آیات قرآن بر وفق همان احادیث است . دریافتی که یک متکلّم از حقیقت انسان دارد ، در تفسیر و تعبیری که از آن احادیث می‌کند تأثیر می‌گذارد . شیخ مفید ، بنا بر تصوّری که از ذات انسان دارد و آن را روح می‌داند ، با دستهٔ سوم تقسیمات اشعری سازگاری ندارد . وی مؤیّد امتحانی است که از مرده در قبر به عمل می‌آید ، ولی می‌گوید که ثواب و عقاب در آنجا داده نمی‌شود . گفتهٔ وی چنین است :

۱ـ همان کتاب ، ص ۱۱۸ .

۲ـ مقالات ، ص ۴۳۰ .

«گفتار در نعمت‌دادن یا عذاب‌دادن به‌اهل قبور: ثواب و عقاب برای‌ایشان از چه قرار است، و از چه راه به‌ایشان می‌رسد، و شکل آن در این احوال چگونه است.

من می‌گویم که خدای‌تعالی برای ایشان بدنهایی همچون بدنهایی که در دنیا دارند می‌سازد که در آن بدنها به مؤمن ایشان نعمت‌ارزانی می‌شود و کفّار و فاسقان عذاب می‌بینند ـ و این بدنهاغیر ازبدنهای‌ایشان درگورها است که دیده‌می‌شود و به مرور ایّام می‌پوسد و از میان می‌رود.

و این [نعمت یا رنج] در جاهایی جزگورها به‌ایشان می‌رسد. و بنابر مذهب ما دربارهٔ نفس ادامه پیدا می‌کند. و معنی انسان مکلّف در نزد من «شیء محدث قائم به نفس بیرون از صفات جواهر و اعراض است».

مرا دراین باره روایاتی از راستگویان آل‌محمّد (ص) دردست است، و از متکلّمان امامی پیشین دراین‌باره چیزی نمی‌دانم تا آن‌را نقل کنم، و میان خود و فقهای امامیّه و اصحاب در این خصوص اختلافی نمی‌بینم[1].

در روایت اهل تسنّن مربوط به‌آزمایش قبر نام دو فرشته به‌نام مُنکَر و نَکیر آمده است[2]. روایت شیعی مفیدگسترده‌تر است. وی می‌گوید:

«گفتاردرفرودآمدن دوفرشته براصحاب‌قبور وپرسش کردن ازایشان دربارهٔ اعتقاد.

من می‌گویم که این درست است و شیعه و اصحاب حدیث برآن اجماع دارند. توضیح کلّی آن این است که خدا برکسی که می‌خواهد پس از مرگ به او نعمت‌ارزانی‌دارد، دوفرشته به‌نامهای مُبَشِّر وبشیرفرومی‌فرستد. این‌فرشتگان

۱- اوائل، ص ۵۰ - ۴۹.

۲- ج. ونسینک و ا. تریتن (A. Tritton)، «عذاب القبر»، چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام، اول، ۸۷ - ۱۸۶.

از او دربارهٔ خدایش وپیامبرانش و ولیّش پرسش می‌کنند ؛ وبا همان اعتقاد راستینی که با آن از دنیارفته بود به آنان پاسخ می‌دهد. هدف از پرسیدن فرشتگان یافتن نشانه‌ای است که با آن شایستهٔ نعیم شود . و این نشانه را در پاسخ وی می‌یابند.

و خدای جلّ جلاله بر هرکس که می‌خواهد او را در برزخ عذاب کند . دو فرشته به نامهای ناکِر و نَکیر فرو می‌فرستد وآنها را موکّل عذاب او قرار می‌دهد. ومقصود از پرسشهای این دو فرشته بیرون آوردن نشانه‌های مستحقّ عذاب بودن اواست ازجوابی که می‌دهد ولکنت‌زبانی که‌دربیان حقّ وحقیقت پیدا می‌کند و اطّلاعاتی که از بدی ایمان اوخبر می‌دهد . ودرماندگی و تردّدی که در جواب گفتن نشان می‌دهد.

دوفرشته جز بر آنان که ازاصحاب قبوریادکردیم فرود نمی‌آیند. وسؤال آنان تنهامتوجّه کسانی‌است که پس ازمردن بدان صورت که‌یادکردیم زنده‌شده‌اند. و این مذهب حاملان اخبار امامیّه است ؛ و در این باب آثاری از ایشان در دست است. از متکلّمین پیش از ما دراین باب گفتاری به نظر من نرسیده است تا آن را نقل کنم»[۲].

شیخ مفیدهمین مطلب را در «المسائل السَّرَویّه» به صورتی اندك متفاوت نقل کرده ودر آنجا نگفته است که سرنوشت مؤمن مرتکب گناه کبیره چه خواهد بود. بنابر اخبار و روایات . شیخ مفید می‌گوید : «همهٔ مردگان در قبر عذاب نمی‌بینند . بلکه آنکه کافر محض بوده چنین می‌شود ؛ هر مرده به‌نعیم نمی‌رسد ، بلکه مؤمن محض چنین می‌شود . دیگران طرف توجّه نیستند»[۳].

خدا نعمت دادن یا عذاب کردن در قبر را با قرار دادن روح در قالبی شبیه بدنی

۱ـ اوائل ، ص ۴۹.

۲ـ «السرویه» ، ص ۵۳ .

که شخص مرده در دنیا داشت انجام می‌دهد. و آن شخص تا زمانی که صور اسرافیل در روز قیامت دیده شود، در بهشت یا در جایگاه عذاب خواهد ماند[۱].

عبدالجبّار می‌گوید که این تهمت که معتزله عذاب قبر را منکرند، از سعایتی است که ابن راوندی در حقّ آنان کرده وتنها مؤیّدش برای این ادّعا چیزی بوده که از ضِرار بن عَمرو نقل شده است که نَخست ازمعتزله بوده وسپس به مجبّره پیوست[۲]. ولی به‌علّت طرز تصوّری که عبدالجبّار نسبت به ماهیّت و ذات انسان داشته، از زمان این عذاب به یقین آگاه نبوده و آن را میان دونفخهٔ صور در روز جزا می‌دانسته است[۳]. خدا باید برای عذاب دادن یک انسان اورا زنده کند، ومقصود عبدالجبّار از «انسان» همان تن او است. بالاخره. در صورتی که عبدالجبّار با قرار دادن عذاب قبر در روز قیامت از احادیث مفید دورتر است، در اینکه عذاب در خود قبر واقع می‌شود نزدیکتر است، طرز تصور مفید از انسان او را بر آن داشت که عذاب قبر را در برزخ بداند. در نظر عبدالجبّار برزخ یک مکان نیست، بلکه یک «شیء بزرگ و خوفناك» ومترادف باخود «عذاب» است[۴]. عبدالجبّار ازدوفرشتهٔ به‌نام مبشّر و بشیر و وظیفهٔ خوب آنان نسبت به مؤمنان چیزی نگفته است.

رویت پیامبر (ص) و فرشتگان در هنگام مرگ

مفید احادیث مشعر بر این را که محتضر محمّد (ص) و علی (ع) را می‌بینند، به‌شناخت عقلی توجیه کرده‌اند ومعنی‌رؤیت بصری به‌آن نداده‌است. آنچه او به‌صورت عقلانی می‌بینند «ثمرهٔ ولایت و دوست داشتن یا مشکوك بودن نسبت به‌ایشان است»[۵].

۱- همان جا.
۲- شرح، ص ۷۳۰.
۳- همان کتاب، ص ۷۳۲.
۴- همان جا.
۵- اوائل، ص ۴۷.

و در توضیح احادیث می‌گوید که «اهل نظر و استدلال امامیّه» با آن موافقند.

دربارهٔ رؤیت فرشتگان هنگام احتضار، مفید نظرخود را همان نظری می‌داند که درمورد دیدار حضرت محمّد (ص) وحضرت علی(ع) بیان کرده‌است. ولی از امکان دیگری نیز سخن می‌گوید که با آن دیدن فرشتگان میسّر می‌شود و دیدار حضرت محمّد (ص) و حضرت علی (ع) صورت پذیر نیست. وی چنین می‌گوید:

«گفتار در اینکه شخص محتضر فرشتگان را می‌بیند.

گفتار من دراین خصوص همانند آن است که دربارهٔ رؤیت رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع) ذکر کردم. ونیزممکن است که بتواند آنان را باچشم خود ببیند. بدین طریق که خدا برشعاع چشم او چیزی بیفزاید که باآن دیدن بدنهای تنک و شفّاف فرشتگان میسّر شود، و چنین چیزی در مورد رؤیت رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع) جایز نیست. چه ترکیب بدنهای ایشان با بدنهای فرشتگان اختلاف دارد.

این مذهب گروهی از متکلّمان امامیّه و بلخی از معتزله وعده‌ای از بغدادیان است»[۱].

مفید نگفته است که در بدن فرشتگان چه تفاوتی است که به یاری خدا قابل رؤیت می‌شوند. وچرا خدا چنان نمی‌کند که‌شخص محتضر بتواند حضرت محمّد (ص) وحضرت علی (ع) را نیز رؤیت کند. شاید بدان سبب باشد که تنهای پیامبر و امامان در بهشت است[۲]. و بنابراین در برابر شخص محتضر حضور ندارد.

۱ـ همان کتاب، ص ۴۸.

۲ـ همان کتاب، ص ۴۵؛ نیز رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۰۱.

روز حساب

قرآن از روز شمار و توزین کردن اعمال آدمیان سخن می‌گوید مفید در این باره چنین توضیح می‌دهد :

«من می‌گویم که حساب موافقت بنده است با آنچه در دار دنیا به آن مأمور بوده است و به گناهکاران از اهل ایمان اختصاص دارد. و امّا کفّار را همان جزایی است که شایستهٔ آنند، و مؤمنان صالح بدون حساب پاداش خود را دریافت می‌دارند. و من می‌گویم که کسانی که مأمور حسابی هستند که از آن یاد کردم، عبارتند از رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و امامان از فرزندان ایشان علیهم السّلام به فرمانی که از خدای تعالی به ایشان رسیده و این را بزرگداشت و تجلیل و تعظیمی برای ایشان نسبت به‌سایر بندگان قرار داده است.
و در این باره اخبار فراوانی به میانجیگری امامان راستگو (ع) از خدای تعالی رسیده. و خدای تعالی گفته است : «وقل اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون ← و بگو عمل کنید که خدا عمل شما را می‌بیند و پیامبرش و مؤمنان» [سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۰۵]. که در آن مقصود از مؤمنان، بنابر تفسیری که هیچ شکّ و شبهه‌ای در درستی آن نیست، امامان علیهم السّلام است. . .
و امّا ترازو (میزان) عبارت از برابر نهادن اعمال است و اندازه‌گرفتن آنچه بدان شایستگی دارند. کسانی که در آن روز توزین می‌کنند، ائمّهٔ آل محمّدند (ص) که مأموریّت حساب با ایشان است.
همهٔ ناقلان حدیث امامی بر این گفته اتّفاق کلمه دارند، و امّا از متکلّمان پیشین امامیّه سخنی در این باره نشنیده‌ام»[۱].

ارتباط با مسئلهٔ شفاعت در اینجا آشکار است. حساب عبارت توزین کردن است، و

۱- اوائل، ص ۵۲ - ۵۱.

مؤمنی که عصیان کرده نیازمند یاری است. از خوشبختی مؤمن امامی، امامان مأمور آنند که اعمال او را در مقابل آنچه شایستگی دارد توزین کنند.

«صراط پلی میان بهشت و دوزخ است که قدمهای مؤمنان بر آن استوار است و قدمهای کفّار بر آن می‌لغزد و از همانجا به دوزخ فرو می‌افتد»[1]. توضیحی که مفید در اینجا می‌دهد لفظی است و دربارهٔ ایمان تأکید می‌کند و هیچ سخنی از کارهای خوب و بد نمی‌گوید.

عبدالجبّار بر آن است که میزان باید به‌معنی لفظی و حقیقی آن گرفته شود نه به‌معنی مجازی. وی می‌گوید که خدا می‌تواند نور را نشانه‌ای برای طاعت و ظلمت را نشانه‌ای برای معصیت قرار دهد، و سپس نور را در یکی از دو کفهٔ ترازو و ظلمت را در کفهٔ دیگر بگذارد... یا می‌تواند طاعت و معاصی را در اوراقی ثبت کند و اوراق طاعات را در یک کفه و اوراق معاصی را در کفهٔ دیگر قرار دهد[2].

عبدالجبّار گفته است که رسیدن به حساب بنده از طرف خدا، عبارت از آن است که «در قلب او علمی ضروری پدید می‌آورد که استحقاق فلان مقدار پاداش و فلان مقدار کیفر دارد»[3]. توجّه عمدهٔ عبدالجبّار در اینجا بیان این مطلب است که چنین حسابرسی ممکن است در ظرف مدّت یک آن صورت گیرد، و اینکه خدا به گفتهٔ قرآن «سریع الحساب» است اثبات شود. توضیح عبدالجبّار در اینجا بدان منظور است که روایات را از آنکه به صورت مجاز و استعاره مورد تفسیر قرار گیرند برهاند. تفاوت آشکاری که میان توضیح او و توضیح شیعیان دیده می‌شود، آن است که عبدالجبّار به‌مسئلهٔ شفاعت اشاره‌ای نکرده است.

صراط نیز در نوشتهٔ عبدالجبّار به معنای لفظی آن گرفته شده است. با این همه

۱- همان کتاب، ص ۵۱.

۲- شرح، ص ۷۳۵.

۳- همان کتاب، ص ۷۳۶.

وی به‌دقّت منکر ریزه‌کاریهائی است که اصحاب حدیث درخصوص باریکی و برندگی این راه و شکل گذشتن از آن نقل کرده و آن را وسیلهٔ آزمایش و تشخیص میان مؤمن و کافر قرار داده‌اند[۱].

قرآن نیز از سخن گفتن اندامها و گواهی دادن آنها در روز شمار سخن گفته است[۲]. شیخ مفید این را به معنای لفظی نمی‌گیرد. گفتهٔ وی چنین است:

«گفتار در سخن گفتن اندامها (جوارح) و گواهی دادن آنها.
من می‌گویم که آنچه درقرآن دراین خصوص آمده، بنابر استعاره است نه بنابر حقیقت، درست به همان گونه که خدا گفت: «ثم استوی الی السّماء و هی دخان. فقال لها و للارض ائتیا طوعاً او کرهاً. قالتا اتینا طائعین ← سپس به آسمان پرداخت و آن دود بود. پس به آن و به زمین گفت خواه ناخواه بیایید، گفتند فرمانبرداران آمدیم» [سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۱۱] که درحقیقت زمین و آسمان سخن نگفتند.
و این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی ازاهل عدل است. بسیاری از معتزله و همهٔ مشبّهه و مجبّره با آن مخالفند»[۳].

ولی عبدالجبّار منکر آن است که گواهی دادن اندامها استعاره باشد. وی در این باره دو توضیح ممکن پیشنهاد کرده است: یکی آنکه خدا سخن گفتن را درجوارح می‌آفریند، ودیگر اینکه هریک اندامها را به‌صورت موجودی درمی‌آورد که برضدّ او گواهی می‌دهد. وی نوشته است که ابوهاشم تفسیر دومی را رد کرده و طرفدار تفسیر اوّلی بوده است[٤].

مفید و عبدالجبّار هیچ یک این حدیث را که مرده ازگریستن کسانش معذّب

۱- همان کتاب، ص ۷۳۷.

۲- قرآن سورهٔ نور، ۲٤؛ سورهٔ یس، آیهٔ ٦٥.

۳- اوائل، ص ۱۰٤ - ۱۰۳.

٤- شرح، ص ۷۳۲.

می‌شود . به صورت لفظی تعبیر و توضیح نکرده‌اند. شیخ مفید چنین گفته است :

«من می‌گویم که این جور وستم است وبا عدل وحکمت خدای تعالی سازگار نیست. حدیث مربوط به آن تنها بدین صورت است که پیامبر (ص) بریک یهودی مرده گذشت که کسانش براو می‌گریستند. گفت: «آنان براو می‌گریند و او عذاب می‌شود» . ونگفت که به سبب گریه کردن کسانش معذّب است. این مذهب همهٔ اهل عدل است. اهل قَدَر و اجبار با آن مخالفند»[۱] .

عبدالجبّار برآن است که معنی این روایت همان است که مرده باگریستن کسانش معذّب می‌شود . ولی آن را چنین تعبیر می‌کند که این عذاب دیدن در صورتی است که وصیّت کرده باشد تا براو نوحه سرائی و زاری کنند[۲] .

از این بخش معلوم می‌شود که عبدالجبّار ، که در حقیقت نمایندهٔ مکتب بصره ست ، بیش از شیخ مفید معتقد به تفسیر وتعبیر لفظی احادیث مربوط به‌آخرت ومعاد بوده است .

خلاصه

شیخ مفید می‌گوید که تنها کافران در آتش مخلّدند. چون قسمت اساسی آدمی روح است ، ممکن است به مردگان بدنهائی موقّتی داده شود که در آن در فاصلهٔ میان مرگ و رستاخیز پاداش ببینند یا به کیفر رسند . مؤمنان امامی که در ادّعای خود صادق باشند . ممکن است در برزخ تصفیه وپاك شوند . یا به حالت مرگ تا روز رستاخیز باقی مانند.

در روز جزا حتّی گناهان کبیره مؤمنان به شفاعت پیغمبر و امامان و امامیانی که

۱- اوائل ، ص ۱۰٤ .

۲- شرح ، ص ۷۳۲ .

خود مرتکب گناهان کبیره نشده‌اند. بخشیده می‌شود. شیخ مفید برای تأیید نظر خود که هیچ مؤمنی جاودانه در آتش نخواهد ماند. برضدّ معتزله چنین استدلال می‌کند که اعمال نیک و بد یکدیگر را از میان نمی‌برند. و خدا هنگامی که بندگان را می‌بخشد خلف وعده‌ای نمی‌کند.

توبهٔ گناهکاران . به سبب جود و کرم خدا وسیلهٔ مورد عفو قرار گرفتن آنان می‌شود . نه آن گونه که بصریان گفته‌اند مستقیماً به سبب عدل الاهی. توبه برای گناهی که به انگیزهٔ خاص صورت گرفته پذیرفته می‌شود ؛ دلیل آن . به گفتهٔ عبدالجبّار و ابوهاشم . این ملاحظهٔ کلّی نیست که گناه قبیح است . شخصی که مؤمنی را بکشد و عمل خود را حق بداند. هرگز موفّق به توبه نخواهد شد. و این مطلب از روی احادیثی که از امامان رسیده معلوم می‌شود نه به گواهی عقل و استدلال.

در زمان حضرت مهدی (ع) اشخاص بسیار خوب و بسیار بد به زندگی رجعت داده می‌شوند تا بار دیگر با هم به مبارزهٔ نهایی برخیزند. لااقل بعضی از مردمی که در قبر هستند . پیش از رستاخیز در بدنهای موقّتی به نعمت می‌رسند یا گرفتار عذاب می‌شوند. شیخ مفید منکر آن است که شخص مشرف به مرگ بتواند حضرت محمّد (ص) و حضرت علی (ع) را ببیند. با وجود این گفته است که خدا می‌تواند کاری کند که اشخاص در حال مرگ بتوانند فرشتگان را ببینند. در روز حشر حضرت محمّد (ص) و حضرت علی (ع) و امامان دیگر علیهم السلام ترازوها را به کار می‌اندازد و سرنوشت مؤمنان گناهکار را معیّن می‌کنند. صراط توسّط مفید صورت لفظی تفسیر شده. ولی سخن گفتن اندامها و گواهی دادن آنها را مفید استعاره دانسته‌است. عبدالجبّار میزان و تکلّم جوارح هردو را به معنای حرفی و حقیقی الفاظ تعبیر کرده است نه به صورت استعاره و مجاز.

کلید آموزهٔ شیخ مفید دربارهٔ وعد و وعید. اعتقاد شیعه است به شفاعت پیامبر و امامان حتّی برای مؤمنانی که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند. وی در این مورد مستقیماً با اصل اساسی کلام معتزلی معارضه دارد.

فصل یازدهم

مسائل فقهی و شرعی

علوم کلام و فقه چنان نیستند که در قسمتهایی از میدان بحث خود یکدیگر را بپوشانند. بلکه در حاشیهٔ یکدیگر قرار گرفته‌اند. و چون شیخ مفید در آن واحد هم فقیه بوده و هم متکلّم. تحقیقی در علم کلام وی شایسته است که با توجّهی به دیدگاهای فقهی او همراه باشد[1].

این فصل مشتمل بر سه بخش خواهد بود. در بخش اوّل که به بیان وضع فقهی امامیّه اختصاص دارد. از مذهب شیخ مفید دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر و تقیّه وحدود همکاری مجاز با فاسقان سخن خواهیم گفت. بخش دوم که در آن از ریشه‌های فقه بحث خواهیم کرد. به اعتقادات مفید دربارهٔ معانی ظاهری وباطنی وگفتارهای مبهم ومتشابه واجماع وقیاس ونقد حدیث ونسخ احکام فقهی اختصاص دارد. دربخش سوم

۱- برای اطلاع از نخستین پیدایش وگسترش علم فقه امامیه، رجوع کنید به ر. برونشویگ، «اصول الفقه امامی در مرحلهٔ قدیم آن (قرنهای دهم و یازدهم)»، در تشیع امامی، ص۱۳ - ۲۰۱، مخصوصاً ص ۲۰۸ - ۲۰۴ که درآن ازشیخ مفید سخن رفته است.

R. Brunschwig, *Le Shi'isme Imāmite.*

برای تحقیق درفقه امامی در مراحل پیشرفته تر آن، رجوع کنید به محسن الامین، اعیان الشیعه (دمشق: مطبعة ابن زیدون، ۱۹٤٤ و بعد)، اول، بخش ۲، ۹۵ - ۲٦۵؛ و ه. لوشنر، مبادی اعتقادی فقه شیعی «تحقیقات قضائی ارلانگر»، نهم؛ کولونی: هیمانز، ۱۹۷۱).

H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des ši'itischen Rechts* («Erlanger Juristische Abhandlungen,» IX ; Cologne: Heymanns).

نمونه‌ای از روش مفید در نقد و خرده گیری بر آثار دو فقیه امامی، ابن بابویه و ابن جُنَید اسکافی بحث خواهیم کرد.

وضع فقهی امامیّه

در فصل «اسماء و احکام» دیدیم که شیخ مفید به تمایز میان ایمان و اسلام قائل شده و مفهوم اسلام را وسیعتر از مفهوم ایمان گرفته بود. و برای هر یک از این دو مخالفی مخصوص به آن وجود دارد. مخالف اسلام «کفر رِدَّة» است به معنای بازگشت آشکار از شریعت اسلام. مخالف ایمان «کفر ملّة» است که در آن شخص تابع قانون اسلام است هر چند ایمان به معنی واقعی کلمه ندارد. و چنانکه دیدیم یکی از موضوعات اساسی ایمان پذیرفتن حقوق حضرت علی (ع) و اخلاف وی در منصب امامت است.

دربارهٔ احکام اراضی نظر شیخ مفید بدین صورت بیان شده است:

«گفتار در حکم سرزمین (دار).
من می‌گویم که حکم دار وابسته به وضعی است که در آن سرزمین غلبه با آن است. هرجاکه کفر در آن غالب باشد، سرزمین کفر (دار الکفر) است. وهرجاکه غلبه با ایمان است دارالایمان است، وهرجاکه اسلام در آن غالب باشد نه ایمان، داراسلام. خدای تعالی در وصف بهشت گفته است: «ولنعم دارالمتقین ← و چه نیکوست سرای پرهیزکاران»[1]. هرچند در آن کودکان ودیوانگان نیزجای دارند؛ دروصف دوزخ گفته‌است: «سأریکم دارالفاسقین ← به زودی سرای بدکاران و نافرمانان را به شما خواهم نمود»[2]، هر چند در آن فرشتگان فرمانبر نیز وجود دارند. که در هر دو مورد به آنچه غلبه با آن بوده حکم کرده است. و من به همین جهت می‌گویم که هر بخش ازبلاد

۱- سورهٔ نحل، آیهٔ ۳۰.

۲- سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱٤۵.

اسلام که شرایع اسلام جز به امامت آل محمّد (ص) در آن روان باشد، داراسلام است نه دارایمان؛ وهر بخش از بلاد اسلام، خواه با جمعیّت زیاد و خواه با جمعیّت کم، که در آن شرایع اسلام همراه با اعتقاد به امامت آل محمّد (ص) وجود داشته باشد، آنجا داراسلام و دارایمان هر دو است. به اعتقاد من ممکن است سرزمینی، در عین اینکه داراسلام است، دارکفر ملّت نیز باشد، ولی ممکن نیست که سرزمینی دارایمان ودارکفر ملّت هردو باشد.

این مذهب گروهی از ناقلان اخبار از شیعهٔ آل محمّد(ص) است. وبسیاری از معتزلیان با مقدّمات و اصول آن که یادکردم موافقت دارند»[1].

این توصیف مشتمل بر تناقضی اندك وشاید تعمّدی است که نشان‌دهندهٔ تزلزل سیاسی در روزگارشیخ مفید بوده است. وی در بحث کلّی خود گفت که حکم سرزمین وابستهٔ به‌امری است که درآن غلبه دارد. تشخیص تفاوت میان سرزمین در زیر حکم اسلام با سرزمین درزیر حکم غیراسلام آسان است. ولی هنگامی که مفیدبه تمایز گذاشتن دقیقتر درداخل بلاد اسلامی، یعنی میان داراسلام ودار ایمان پرداخت. ملاك وی دیگر آنچه‌غلبه باآن است نبود، بلکه ملاك ظواهر بود. مثلاً ناحیه‌ای را که درآن عدّهٔ قابل توجّهی شیعه باشند که ازفقه امامیّه تبعیّت می‌کنند، باید ناحیهٔ ایمان محسوب داشت.

امر به معروف و نهی از منکر

مسئله‌ای بسیارعملی برای مؤمن‌امامی که بعدازغیبت امام دوازدهم زندگی می‌کند، تکلیف وی در روان‌کردن شریعت است. مذهب مفید دراین باره ملایم بود و چندان با مذهب اهل تسنّن (با کنارگذاشتن معتزله و خوارج) اختلاف نداشت. نخست این تکلیف را وی تکلیفی‌اجتماعی وواجب‌کفائی (فرض علی‌الکفایة) می‌داند. کسی‌دراجتماع

۱ـ اوائل، ص ۷۱ ـ ۷۰.

باید با سخن به‌نیکی اندرز و فرمان دهد و از بدی جلوگیری کند: در آن هنگام که مرتکب کار بد از طریق دیگری نتواند راه درست و راست را تشخیص دهد. یا در آن هنگام که به‌دلایل کافی می‌توان فرض کرد که سخن گفتن در آن‌مورد مطابق مصلحت عامّه‌است. وامّا اقدام عملی برای مجبور کردن کسی به انجام وظیفه یا بازداشتن او از بیحرمتی نسبت به‌قانون شرع کاری‌است برعهدهٔ سلطان و دستگاه اداری وانتظامی کشور که عملاً قدرت را دردست دارد، یا کسی که دستگاه دولتی او را مخصوصاً به این سمت منصوب کرده است. مفید چنین می‌گوید:

«گفتار در امر به معروف و نهی از منکر.

من می‌گویم که امر به‌معروف و نهی‌ازمنکر بازبان واجب کفائی است به‌شرط آنکه بدان نیاز باشد. واین درصورتی است که بر کسی که علم برخوبی وبدی کارندارد وجز ازاین راه نمی‌تواند به چنین علمی برسد، حجّت تمام شود، یا علم یاگمان غالب حاصل آید که چنین کاری مصلحت است.

ولی دست‌گشودن دراین‌کار [ومتوسّل به نیرو شدن] متعلّق به سلطان است که این حقّ خود را به کسی که بر می‌گزیند و او را به استفاده از نیرو مجاز می‌سازد، تفویض می‌کند. وتغییر دادن این شرطها روا نیست. و این مذهبی است وابستهٔ به اعتقاد به عدل و امامت نه به چیزی دیگر»[۱].

با آنکه همهٔ مسلمانان، حتّی مُرجئه[۲]، به‌تکلیف امر به معروف و نهی از منکر معتقد بودند، درتفسیر آن میان‌ایشان اختلاف فراوان وجود داشت. مرجئه بر آن بودند که باید از کارهای بد و مُنکر با زبان جلوگیری کرد. ولی فرد مسلمان را از این منع

۱- همان کتاب، ص ۹۸.

۲- اعتقادنامهٔ مرجئه، «فقه اکبر اول»، این اصل‌را درمادهٔ دوم خود آورده است. رجوع کنید به ونسینک، اعتقاد نامه اسلامی، ص ۱۰۳.

می‌کردند که جز برای دفاع از جان در مقابل مسلمان دیگر شمشیر به دست گیرد[۱]. امّا معتزله بر آن بودند که هرجا لازم و ممکن باشد، باید از زور استفاده شود. اشعری چنین نوشته است: «معتزله، جز الأصمّ، بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر با امکان و قدرت، به زبان و دست و شمشیر به هر صورت که از عهده برآیند، اجماع کرده‌اند»[۲].

عبدالجبّار نوشته است که اختلاف میان ابوعلی و ابوهاشم تنها دربارهٔ منبع و منشأ این تکلیف شرعی است. ابوعلی این منشأ را عقل می‌دانست و ابوهاشم آن را به وحی وابسته می‌شمرد. عبدالجبّار با ابوهاشم موافق است و میان تکلیف در امر به‌معروف و تکلیف در نهی از منکر تمایزی قائل شده است. به گفتهٔ وی، ما تنها موظّفیم که به‌نیکی سفارش کنیم و فرمان دهیم. ولی مجبور به‌استفادهٔ از قوّه برای این منظور نیستیم. مثلاً هیچ کس موظّف نیست که شخصی را که خود مایل نیست، برای گذاردن نماز واجب به مسجد بکشاند. ولی برای جلوگیری از کار زشت وضع تفاوت پیدا می‌کند. مثلاً، هنگامی که بر یک شرابخوار تسلّط پیدا می‌کنیم، در صورتی که نهی از منکر زبانی ما در او مؤثّر نیفتد، مکلّفیم که از زور استفاده کنیم. علاوه بر این، چنین وظیفه‌ای مخصوص افراد است نه جامعه و امّت[۳].

تقیّه

امر به معروف و نهی از منکر به اجباری کردن اجرای دستوراتی مربوط می‌شود که همهٔ مسلمانان آنها را پذیرفته‌اند. اعتقادات خاصّ شیعهٔ امامیّه مسئلهٔ دیگری است.

۱- رجوع کنید به شعر ثابت‌قطنة در کتاب‌الاغانی، به‌نقل فان‌فلوتن (Van Vloten) ص ۱۶۳ - ۱۶۲.

۲- مقالات، ص ۲۷۸.

۳- شرح، ۴۵ - ۷۴۴.

فرد امامی ، علاوه بر این‌که موظّف نیست این اعتقادات خاص را به افراد دیگری که ازفرقهٔ اونیستند تحمیل کند، غالباً مجاز وحتّی گاه وظیفه‌دار است که با پنهان داشتن وکتمان این اعتقادات جان خود را حفظ کند.

شیخ مفید گفته است که جواز یا وجوب کتمان اعتقاد بسته به اوضاع و احوال است. وی می‌گوید:

«گفتار در تقیّه.

من می‌گویم که هنگامی که بیم از دست رفتن جان باشد، تقیّه جایز است؛ ونیز درحالت بیم داشتن برمال یاگونه‌های دیگر ازمصلحت اندیشی نیزتقیّه جایز است. ومن می‌گویم که گاه تقیّه عنوان تکلیف ووظیفه پیدا می‌کند وبه‌صورت واجب شرعی در می‌آید ، ودر پاره‌ای اوقات دیگر تنها جایز است و واجب نیست. گاه هست که تقیّه‌کردن بهتر از ترك آن است ؛ وگاه ترك آن بهتر است ، هرچند فاعل آن معذور و بخشنده است و نکوهش نمی‌شود.

فصل. ومن می‌گویم که آن در گفته‌ها هنگام ضرورت ، جایز است ؛ وشاید به سبب‌گونه‌ای از لطف ومصلحت واجب شود. ولی نمی‌توان درافعال آن‌را چندان گسترش داد که به‌کشتن مسلمانان بیانجامد . وچنین‌است در آنچه به‌یقین یا احتمال قوی می‌دانیم که مایهٔ تباهی مسلمانان می‌شود.

و این مذهبی است که از اصول اهل عدل و مخصوصاً اهل امامت استخراج می‌شود ، نه معتزله و زیدیّه و خوارج یا اهل تسنّنی که به نام اصحاب حدیث خوانده می‌شوند»[1].

تنها حدّ عملی که شیخ مفید برای تقیّه قرارمی‌دهد، پرداختن به‌کاری است که سبب کشتن یک مؤمن شود که دین خود را پنهان‌کرده است.

---

۱ - اوائل ، ص ۹۷ - ۹۶ .

مذهب تقیّه ارتباط نزدیک با اعتقاد به غیبت امام دوازدهم دارد. درواقع خود غایب شدن امام سرمشقی برای مؤمن است که بتواند اعتقاد قلبی خویش را کتمان کند. شیخ مفید درپاسخ به‌اعتراض معتزله ودیگران دربارهٔ نیازامام به غیبت، به‌این قاعدهٔ امامیّه دربارهٔ رفتار درایّام غیبت اشاره کرده است. اعتراض آن است که یازده امام نخستین‌باوجودآنکه درمعرض هرگونه شکنجه‌های سخت بودند، هرگز غیبت نکردند. در صورتی که اکنون که امامیّه نیرومندتر و پرشمارترند امام غایب شده است؛ بنا براین امام دوازدهم دلیل شایسته‌ای برای پنهان زیستن ندارد[1].

جواب شیخ مفید به این اعتراض آن است که وضع یازده امام نخستین با وضع امام دوازدهم کاملاً متفاوت بوده است. چه آنان آشکارا به تقیّه سفارش می‌کردندو شورش بر ضدّ فرمانروایان زمان را مجاز نمی‌شمردند وکسی را که به چنین اعمالی دست می‌زد سرزنش می‌کردند. بنا براین، آنان و پیروانشان می‌توانستند در صلح و آرامش زندگی‌کنند. از طرف دیگر، عموماً این مطلب دانسته است‌که امام دوازدهم، هنگامی که ظهورکند، برضدّ فرمانروایان نابه‌کارزمان خودقیام خواهدکرد. چون مهدی(ع) بیاید، دیگرتقیّه برشیعیان روانیست وهمه‌کس این را خواهد دانست وبنابراین‌مصلحت همهٔ‌کسانی‌که اکنون حکومتها را به دست دارند در آن است‌که اگر فرصت پیداکنند امام دوازدهم را بکشند تا وضع وقدرت خود را نجات دهند. بنابراین واجب است‌که امام دوازدهم در غیبت زندگی‌کند، تا آن زمان‌که صلاح درآن باشدکه به فرمان خدا با شمشیر ظهورکند و بدیها را از جهان براندازد[2].

۱- شیخ مفید، خمس رسائل، نامهٔ چهارم، ص ۲.

۲- همان کتاب، ص ۳-۲. «هیچ یک از پدران وی مکلف‌به‌قیام باشمشیر وبرانداختن تقیه وگرد آوردن هواخواهان در پیرامون خویش نبودند. و همهٔ اینها کارهایی است‌که امام زمان ما باید به‌انجام برساند. پدران وی به‌شیعیان خود دستور می‌دادندکه در برابر دشمنان خویش تقیه‌کنند، و با ایشان روابط اجتماعی داشته باشند ودر اجتماعات ایشان

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ظهور مهدی(ع) با علایم غیرقابل اشتباه آسمانی همچون توقّف خورشید نیمروز و برخاستن عدّه‌ای از مردگان از گورها به‌اطلاع همگان خواهد رسید. تا زمانی که چنین حادثه‌ای اتّفاق نیفتد، وظیفه شیعهٔ امامی آن است که از فرمانروایان زمان خود فرمانبرداری کند.

همکاری با فاسقان و ظالمان

در زمان حاضر، که مؤمن در حال صلح و آرامش در زیر فرمان حکومتی غیر عادل زندگی می کند، سؤالی که پیش می آید این است که تا چه حدودی مجاز به همکاری

بقیهٔ حاشیهٔ صفحهٔ قبل

حاضر شوند. علناً شیعیان خودرا از شمشیرکشیدن بر روی دشمنان واز برانگیختن دیگران به‌چنین کاری منع می کردند. به‌جای آن ایشان را به امام منتظری وعده می‌دادند که از اخلاف ائمه است و در آخرالزمان ظهور خواهد کرد. به دست او امت از بدبختی نجات خواهد یافت و احیا و هدایت خواهد شد.

« هنگامی که وی ظهور کند، دیگر تقیه مجاز نخواهد بود. فرشتگان در آسمانها ظهور او را به‌نام برهمگان به‌بانک بلند خبر خواهد داد؛ جبرئیل و میکائیل مردمان را به‌بیعت کردن بااو می‌خوانند. پیش از آنکه ظاهر شود، علامات رستاخیز در زمین و آسمان آشکار خواهد شد. و چون او ظهور کند، مردگان زنده خواهند شد...

«چون برسلاطین وامیران فرمانروای در زمان نیاکان وی آشکار بوده است که امامان وظیفه‌ای به‌قیام مسلحانه ندارند. و از هر آشوبی در میان پیروان خود جلوگیری می کنند و در بارهٔ مذهب خود به آنان دستور پیروی از تقیه می‌دهند و دست و زبان خود را نگاه می‌دارند، این فرمانروایان ایمنی زندگی ایشان را تأمین کردند».

نیز رجوع کنید به همان کتاب، نامهٔ اول، ص ۱۳. جواب به این پرسش اصولاً همان است که ذکر شد، ولی علایم ظهوری که مؤمن با دیدن آنها باید تقیه را کنار بگذارد، گسترده‌تر است: «آنان براین عقیده‌اند که قیام مسلح زمانی مجازاست که خورشید نیمروز در وسط آسمان متوقف شود، وصدایی از آسمان بشنوند که هرکس را به‌نام خودش می‌خواند، و زمین بیداء فرو رود و منخسف شود، که در این هنگام آخرین امام با شمشیر ظهور خواهد کرد».

با ستمکاران است. مفید در این خصوص شش حالت متمایز تشخیص داده است :

«گفتار در یاری کردن به ستمگران ونمایندگان و پیروان ایشان: و سودبردن از ایشان و بهره مندی از اموالشان .

[ا] من می‌گویم که یاری کردن به ستمگران در راه حق و به انجام رسانیدن آنچه برایشان واجب است ، جایز است وگاه واجب می‌شود.

[ب] واماّ مددکردن به‌ایشان درستمگری وتعدّی ممنوع است و با اختیارْ پرداختن به آن روا نیست .

[ج] واماّ همکاری کردن با ایشان . تنها برای کسی جایز است که از امام زمان اجازه داشته باشد وبنابر شرایطی که او معیّن کرده است عمل کند. واین مخصوص به‌امامیّه‌است‌نه‌دیگران به‌دلایلی که‌شرح آنهادراینجابه‌درازا می کشد.

[د] و اماّ پیروی ازایشان عیبی ندارد ، به شرط آنکه ظاهرآن مایهٔ زیان اهل ایمان نباشد وسبب معصیت نشود.

[ه] و اماّ اکتساب و سود بردن از ایشان. به شرایطی که ذکر کردیم جایز است. وبهره‌مند شدن از اموال ایشان ، هرچندآلوده باشد. مخصوصاً برکسانی از مؤمنان که یادکردیم جز دیگران ، حلال است .

[و] واماّ اموالی که دردست ایشان است ، اگردرست معیّن باشدکه فلان مال ازفلان کس است . برهیچ کس روا نیست که به اختیار در چیزی ازاین گونه مال تصّرف کند، واگرناگزیر شدهمچون کسی‌است که ازروی‌اضطرار گوشت مرده یا خون می‌خورد که نباید در آن ، چنانکه بیان کردیم ، زیاده روی کند .

این مذهبْ مختصّ به‌اهل امامت است. ومن درمیان ایشان کسی راکه موافق با مخالفان این مذهب باشد نیافته‌ام»[۱].

۱ـ اوائل ، ص ۹۹.

این مسئله که شروتی که از راه مشروع یا نا مشروع کسب شده درخصوص برائت ذمّه یا عدم برائت ذمّه در پرداخت زکات به وسیلهٔ آن ، دارای نتایجی مهمّ است[1].

به چنین شخصی که بیشتر به‌وضع او اشاره شده ، گفته‌اند که وی به‌اجازه وراهنمایی امام زمان‌خود نیازمنداست . ولی دشواری حقیقی ، که شیخ مفید در اینجا از آن اجتناب کرده ، این است که امام زمان دردسترس نیست . ازوضع دیگری که شخص مؤمن باید اختیار کند ، در بخش دوم زیر عنوان اجتهاد سخن خواهیم گفت .

ریشه‌های فقه

به‌گفتهٔ شیخ مفید ، منابع شریعت وحی سه است : قرآن ، سنّت ، وگفتار ائمّه . گفتهٔ وی چنین است :

۱ـ همان کتاب ، ص ۹۹-۹۸ : « گفتار دربارهٔ اینکه اگر کسی بامال حرام کار واجبی را به‌انجام رسانید ، آیا این واجب از او ساقط می‌شود یا نه ؟

« من می‌گویم که واجبات خدای‌تعالی برای کسی که در اجرای آنها تخلّفی از اجرای اوامر او کرده است اجرا شده به‌حساب نمی‌آید . چه مقصود فرمانبرداری به‌صورتی است که شایستهٔ پاداش باشد ، پس چون مکلف از حد و رسم تجاوز کند و فعل واجب را به‌صورتی که ممنوع شده به‌انجام رساند ، گناهکار و نافرمان و مستوجب کیفر وسرزنش خواهدبود ، و محال است که واجبات خدای تعالی معاصی ، و تقرب جستن به‌او خلاف آن ، و آنچه مایهٔ پاداش است چیزی باشد که مایهٔ کیفر است . پس معلوم شد که واجبات الاهی جز به فرمانبرداری از حدود و ترک مخالفت در برابر آنها و شروط آنها میسر نخواهد شد . آنچه به‌صورت فرمانبرداری صورت گیرد و شرایط و حدود و ارکان آن از مخالفت با خدای تعالی پاك باشد ، پذیرفته و دارای ثواب و پاداش است ، هرچند امکان‌آن هست که با کارهای قبیحی ارتباط داشته باشد که در آنچه از حدود واجب و ارکان آن گفتیم تأثیری نمی‌کند .

« و این اصلی است که به‌وسیلهٔ آن اعمال پذیرفته و پسندیده از اعمال ناپذیرفته و ناپسندیده و شبهه‌ناك بازشناخته می‌شود . این مذهب اکثریت امامیه و بسیاری ازمعتزله و جماعتی از اصحاب حدیث است » .

«بدان که ریشه‌های احکام فقهی سه است: کتاب خدا، سنّت پیامبرش، و گفته‌های ائمهٔ طاهرین پس از وی. و راههای رسیدن به معرفت آنچه در این سه ریشه آمده. سه است: یکی از آنها عقل است. و آن راه فهم برهانهای قرآن و دلایل احادیث است. دوم زبان است. و آن وسیله وراه دریافت معنی سخن است. سومین آنها احادیث است. و آن راه تثبیت خود ریشه‌ها یعنی کتاب خدا وسنّت و اقوال ائمّه است. واحادیثی که به وسیلهٔ آنها به معرفت آنچه بدان اشاره کردیم می‌رسیم، سه است: احادیث متواتر، احادیث آحاد همراه با شواهدی دالّ بر صحّت آنها. وحدیث باسلسلهٔ سند غیرکامل که اهل حق در عمل به اجماع آن را پذیرفته‌اند»[۱].

نقش عقل و علم زبان آن است که محتویات سه منبع یا سه ریشه را مورد توضیح قرار دهد. کار علم نقد حدیث تحقیق در صحّت و اعتبار دو منبع اخیر است.

ریشه‌های فقه درمذهب تسنّن عبارت‌است از کتاب وسنّت پیامبر(ص) واجماع وقیاس. خواهیم دیدکه شیخ مفید منکرحجیّت قیاس است. وهراجماعی راکه مشتمل بر ائمّه نباشد مردود می‌شمارد.

عامّ و خاصّ

یکی‌از مسائل در تفسیر و تعبیر دستورهای قرآن وسنّت‌که ارتباط خاصّی باعلم کلام دارد. مسئلهٔ عامّ و خاصّ است. این نظر معتزله که مسلمان مرتکب‌گناه کبیره در معرض وعید جاویدانه در آتش درزخ ماندن است. در تفسیر قرآن نیز مورد بحث قرارمی‌گرفت: در اینکه آیا احکامی از قرآن همچون «و من یعص الله و رسوله ویتعدّ حدوده یدخله ناراً خالداً فیها و له عذاب مهین ← و هر که نافرمانی خدا و رسول او

۱- شیخ مفید، «اصول الفقه»، در ابوالفتح محمد بن علی الکراجکی، کنزالفوائد (مشهد: چاپ سنگی، ۱۳۲۲ ه ق)، ص ۸۷-۱۸۶.

کند، و از حدود او در گذرد، [خدا] او را به آتشی در می‌آورد که جاودانه در آن می‌ماند و برای او عذابی خوار کننده است»[1]. چنانکه معتزله می‌گویند، منحصر به غیر مسلمانان است، یا عامّ و کلّی است.

همه در این امر اتّفاق کلمه داشتند که بعضی از عبارت‌ها و کلمات و احکام به‌خودی خود در نخستین نظر عامّ و کلّی می‌نماید و بعضی دیگر خاصّ. مسئله این بود که آیا هیچ شکل و صیغهٔ زبانشناختی هست که بتواند بر شنونده یا خواننده معلوم کند که چه دقت یک کلمه به معنای عامّ خود به‌کار رفته و همگان را شامل می‌شود، و چه وقت معنی آن خاص و جزئی است و تنها عدّهٔ معدودی را فرا می‌گیرد. مفید چنین گفته است:

«گفتار در عموم و خصوص.

من می‌گویم که برای خصوصی‌ترین خاصها در زبان صیغه‌ای وجود دارد. ولی برای خاص‌ترین یا عام‌ترین عام صیغه‌ای در لغت نیست. آنچه مقصود است به وسیلهٔ نشانه‌ها و مقارناتی که با آن همراه است مفهوم می‌شود.

این مذهب جمهور راجئه (مرجئه) و همهٔ متکلّمان امامیّه جز معدودی از ایشان است که با معتزله موافقند»[2].

مطابق نظر مفید، بعضی از گفته‌ها بنابر شکل بیان آنها آشکارا جنبهٔ خصوصی و جزئی دارند. ولی پاره‌ای از اظهارات عام است که معلوم نیست آیا غرض از آنها همهٔ افرادی است که زیر پوشش آن قرار می‌گیرند یا تنها جمعی از ایشان را شامل می‌شود. اینها بیانات عامّی هستند که به صورت نسبی خاص، یا چنانکه می‌گویند، اخصّ هستند. بنابراین آنچه مفید می‌گوید این است که راهی برای آن وجود ندارد که از روی کلمات یک بیان

۱- قرآن، نساء، ۱۴. برای حکمی دربارهٔ این مسئله رجوع کنید به اشعری، «اللمع»، ص ۸۰ - ۷۳، شماره‌های ۱۹۲ - ۱۸۶.

۲- اوائل، ص ۵۹، با حذف کلمهٔ «الراجئة» از آخرین سطر. همین نظر در «اصول الفقه» شیخ مفید، ص ۸۹ - ۱۸۸ هم آمده است. نیز رجوع کنید به برونشویگ، ص ۲۰۴.

عام بتوانیم معلوم کنیم که آیا همه یا بعضی از افراد منظور آن است. مقصود آن را باید از نشانه‌ها و دلایل دیگر به دست آورد.

شیخ مفید در «اصول الفقه» خود منکر آن است که عامّی بتواند از طریق قیاس یا اعتقاد شخصی (رأی) خاص شود، و می‌گوید: «عموم تنها به‌وسیلهٔ دلیل عقلی و قرآن و سنّت نیک استوارشده ممکن‌است خصوص شود»[1]. به‌گفتهٔ وی، شخص باید به‌قرینه یا فطرت دیگر قرآن یا حدیث یا دلیل عقلی متوسّل شود.

عبدالجبّار می‌گوید که صیغهٔ خاص ممکن است عام یا خاص باشد، و تنها باقصد کسی که آن را به کار می‌برد در یکی از این دو مورد استدلال می‌شود[2]. بنا براین باید به‌پس وپیش مطلب وقرینه نظر کنند تا از روی آن نیّت گوینده یا نویسنده به‌دست آید.

بنا بر نظر عبدالجبّار، اگر مقصود خدا آن باشد که حکمی عام به معنای خاص گرفته شود، باید نشانه‌ای بر آن بیفزاید تا ازروی آن قصد وی شناخته شود[3]. این نشانه قرینهٔ حکم است. ولی وی نیز گفته است که دلیلی عقلی بر آنچه خدا منظور داشته بهتر است، چه آن را می‌توان همچون اشاره‌ای از منظور خدا پیش از بیان حکم مورد نظر دانست[4].

بنابراین مفید وعبدالجبّار هردو بر آنند که یک صیغهٔ عام ممکن‌است در کاربرد خود عام‌یاخاص باشد، ولازم‌است اشاره‌ای اضافی‌برای نشان‌دادن اینکه‌کدام صورت منظور است وجود داشته باشد. هر دو می‌گویند که این نشانه و دلیل ممکن است یک دلیل عقلی‌باشد، هرچند دراینکه به‌چه‌گونه از براهین تسلیم می‌شوند. میان‌آنان اختلاف است. نسبت به نشانه‌های دیگر مغنی عبدالجبّار خواستار آن است که این نشانه‌ها در

۱- «اصول الفقه»، ص ۱۹۰.

۲- المغنی، هفدهم، ۱۰ - ۱۴.

۳- همان کتاب، ص ۲۷.

۴- همان کتاب، ص ۲۸.

مجاورت مستقیم بیان مورد نظر قرار گرفته باشد، در صورتی که شیخ مفید به این اندازه سختگیر نیست. وی تنها این را می‌گوید که عام ممکن است با قرآن و سنّت خاص شود.

اجماع

در میان اهل تسنّن، ریشهٔ سوم فقه، در کنار کتاب و سنّت، عبارت از اجماع است. شیخ مفید هر اجماعی را که شامل امامی نباشد طرد می‌کند. و می‌گوید که حجیّت یک امام بدون توافق باقی امّت سبب پیدا شدن یقین است. وی می‌گوید:

«گفتار در اجماع:

ومن می‌گویم که اجماع امّت از آن جهت حجّت است که متضمّن قول حجّت (یعنی امام) است. و بنابراین اجماع شیعه بدون اجماع [همهٔ مسلمانان] حجّت است.

و اصل در این باب اثبات حقّ است به گفتهٔ امامی که جایگزین مقام پیامبر (ص) است. پس اگر امام چیزی بگوید که هیچ یک از مردم بر آن با او موافقت نکنند، این گفته برهان و حجّتی کافی است. وما از آن جهت اجماع را حجّت دانستیم که ممکن نیست بدون امام چنین اجماعی حاصل شود، چه او در میان امّت از همه بلند قدرتر است و در نیکیها و گفتارها و کردارهای نیکو بر همه برتری دارد.

این مذهب خاصّ اهل امامت است. مخالف آنند معتزله و مرجئه و خوارج و اصحاب حدیث از قدریّه و اهل اجبار»[1].

همین طرد هر اجماع که امام در داخل آن نباشد، در جائی آمده که محتملاً

۱ـ اوائل، ص ۱۰۰ - ۹۹. همین مطلب در «اصول الفقه». ص ۱۹۳ نیز آمده است. رجوع کنید به برونشویگ، ص ۲۰۵.

به‌صورت مناظره‌ای میان مفید و عبدالجبّار بوده‌است. شیخ مفید نوشته که در انجمنی از مردان بزرگ حضور داشته است که «شیخی از ری» از معتزلیان برجسته، هم از لحاظ حسب و نسب اجدادی و هم از لحاظ ارتباط با دستگاه و دولت، حاضر بوده است[۱]. آن شیخ در ضمن سخن نسبت به مخالفت مفید با اجماع اعتراض کرد و شیخ مفید به او گفت: «خدا شفایت دهد، اجماع چه‌کسان را در نظر داری؟» و آن شیخ در پاسخ گفت: «اجماع فقهایی که به فتوی دادن در حلال و حرام معروفند و در شهرهای بزرگ زندگی می‌کنند». در اینجا مفید از او پرسید که: «آیا آل محمّد نیز در جمع این فقیهان هستند یا آنان را از اجماع کنار می‌گذاری؟» و آن شیخ گفت: «نه، بلکه آنان را در صدر فقیهان جای می‌دهم». آنگاه مفید به او گفت که فقیهان شهرهای بزرگ در بارهٔ بسیاری از مسائل با علی (ع) اختلاف دارند و مخالف با نظر جانشینان او بوده‌اند. آنان بر این اعتقادند که علی (ع) معصوم از خطا نبوده و به‌رأی خود در مسائل فقهی اجتهاد می‌کردن و با بسیاری از داوریهای او مخالفند[۲].

ولی این همه مانع آن نبوده‌است که مفید گاه به‌عنوان برهان تکمیلی به‌اجماع متوسّل شود. وی در ضمن اعتراض به اعتقاد ابن بابویه در بارهٔ اینکه لذّت اهل بهشت لذّت حسّی نیست[۳]. و نیز در ضمن ردّ نظر معتزله مبنی بر اینکه فرد مسلمان ممکن است در آتش دوزخ مخلّد بماند[۴]. به اجماع استناد کرده است. مفید گفته است که به علّت «اجماع مسلمانان بر اینکه بعد از پیغمبر ما دیگر وحی نازل نخواهد شد» این اصطلاح «وحی» را در مورد کلامی که خدا به امامان القا می‌کند و به آنان معرفت می‌بخشد، به‌کار نمی‌برد[۵].

۱- شیخ مفید، الفصول، ص ۹۷.

۲- همان کتاب، ص ۹۹ - ۹۷.

۳- تصحیح، ص ٥٤.

٤- همان کتاب، ص ٥٥.

٥- همان کتاب، ص ٥٦.

و می‌گوید که این اعتقاد ابن‌بابویه که همهٔ قرآن در شب قدر نازل شده «برخلاف مقتضای ظاهر قرآن و اخبار متواتر و اجماع علما است»[۱]. و بالاخره و از همه مهمتر اینکه اجماع برای اثبات صحّت خبر واحد کفایت می‌کند[۲].

در المغنی، عبدالجبّار اجماع را برهان معتبر (حجّت) می‌شمارد و آن را هر دوگونه می‌داند: یکی اجماع امّت به عنوان یک کل دربارهٔ چیزهای کوچک، و دیگر اجماع علما در موضوعاتی که مردمان درس‌ناخوانده نمی‌توانند به‌دنبال دلایل و براهین آنها بگردند ولی می‌توانند در بارهٔ نتایج توافق کنند[۳].

قیاس

دیدیم که در نظام مفید احادیث ائمّه ضامن حفظ شریعت است، و همان نقشی را دارد که اجماع در نظام تسنّن دارا است. ولی مسئلهٔ دیگری که با آن روبرو بوده‌اند این است: چگونه باید در بارهٔ امور فقهی که به صراحت از آنها در قرآن یا حدیث

۱- همان کتاب، ص ۸۰.

۲- رجوع کنید به پس از این در همین فصل، زیر عنوان «خبر واحد».

۳- المغنی، هفدهم، ۲۴۳. برای تحقیق بیشتر دربارهٔ مذهب عبدالجبار، رجوع کنید به م. برنان، مقالهٔ «اجماع در نظر عبدالجبار واعتراض نظام بر او»، در مجلهٔ تحقیقات اسلامی، د ۳۰ (۱۹۶۹)، ص ۳۸ - ۲۷؛

M. Bernand, *Studia Islamica*.

و «ملاحظات تازه دربارهٔ اجماع بنا بر نظر عبدالجبار»، در عربنامه (آرابیکا) [*Arabica*]؛ و اجماع به عنوان اساس احکام فقهی بنا بر نظر ابوالحسین بصری («مجموعهٔ تحقیقات اسلامی»، یازدهم؛ پاریس: ورن، ۱۹۷۰).

L' Accord unanime de la communauté comme fondement des status légauoc de l'Islam d'après Abū l-Ḥusain al-Baṣrī («Collection Études musulmanes,») XI; Paris; Vrin.

ذکری به میان نیامده داوری کرد . شیخ مفید مخالف استدلال قیاسی (قیاس) است و چنین گفته است :

«گفتار در اجتهاد و قیاس.
من می‌گویم که کوشش شخصی اجتهاد) و قیاس در حالتهای جدید (حوادث) برای مجتهد وقیاس کننده مجاز نیست. درخصوص هرحالت جدیدی که پیش بیاید ، نصّی از راستگویان ـ علیهم السّلام ـ موجود است که باید به آن حکم کند و حکم آن را به غیر آن تجاوز ندهد.
اخبار صحیح و آثار روشن از ایشان (ع) بدین‌گونه روایت شده است. واین مذهب مخصوص امامیّه است که جمهور متکلّمان و فقهای شهرهای بزرگ (امصار) با آن مخالفت کرده‌اند»[1].

شیخ مفید آن آزادی راکه اهل سنّت در دورهٔ سازندگی فقه اسلامی قائل به آن بودند رد می‌کند ، و نقش فقیهان را منحصر در به کار بستن قواعدی می‌داند که در احادیث برای حالتهای مخصوص آمده است.
واین نکته‌ای‌است که دربارهٔ آن بارها توسّط فقهای سنّی به‌مبارزه طلبیده شده بود. درانجمنی که عدّهٔ زیادی ازفقها ومتکلّمان درآن حضور داشتند، ازمفید خواسته شد تا برهان خود را در ردّ قیاس اقامه‌کند. مفید در جواب‌گفت :

«دلیل این‌است: من دریافته‌ام که آن حکمی که مخالفان من آن را اصلی می‌دانند که برآن قیاس می‌شود ، و فرع را از آن استخراج می‌کنند . چنان است که بر خدای سبحانه و تعالی روا می‌دارد که در حادثه‌ای که از هر جهت همانند حادثهٔ مورد نظر است ، حکمی بر خلاف آن صادر کند . اگر قیاس صحیح می‌بود، عقلاً این امکان [برای خدا] وجود نمی‌داشت که درموردی عیناً مشابه حکمی مخالف بدهد ، مگر اینکه اختلاف حال و تغییر وصفی وجود داشته

۱ ـ اوائل ، ص ۱۶-۱۱۵.

باشد . و خود جدا از چنین امری که بیان کردیم دلیل بر ابطال قیاس در شرعیّات است»[۱] .

در دنبالهٔ گزارش آمده است که حاضران متوجّه مطلب نشدند وطرف خطاب به بیان اعتراضاتی پرداخت که ایجاد شبهه کند . شیخ مفید از او پذیرفت که مطلب را نفهمیده است وگفته‌های خود را تکرار کرد وبازهم نتیجه‌ای حاصل نشد. به همین جهت به‌میان مطلب به صورتی تازه پرداخت و چنین گفت :

« پیامبر ـ صلی‌الله‌علیه وآله وسلم ـ بنابرنصّ ، فزونی درگندم‌را حرام شمرد . این نصّ برای شما قیاس کنندگان اصلی است که بنا براین و به قیاس ما آن فزونی درداد‌وستد برنج‌را نیزحرام‌شمردید واین‌حکم را فرع آن حکم دانستید . و بنا بر عقل می‌دانیم که جواز آن بوده است که خدای قدیم سبحانه و تعالی افزونی دادو ستدگندم را ، با محفوظ ماندن همهٔ صفات وخصوصیّات آن ، به جای حرام بودن حلال اعلام کند. پس اگر حکم به حرمت به خاطر علّتی درگندم یا صفتی در آن بوده است ، برداشتن حرمت از آن محال می‌شود . مگر اینکه آن علّت یا صفت از میان رفته باشد. ولی ، چنانکه بیان کردیم ، همان گندم با همهٔ عوارض و صفات آن در عین حرام بودن حلال است . واین خود دلیل بر بطلان قیاس در این مورد است»[۲] .

۱ـ الفصول ، ص ۵۰ . نیز رجوع کنید به برونشویگه ، ص ۲۰۶ .

۲ـ الفصول ، ص ۵۰ . درحدیث مربوط به حرمت و با از شش کالا یاد شده که افزون خواستن درآنها حرام است : طلا ، نقره ، گندم ، جو ، خرما ، و مویز. مکتب فقهی ظاهریه ، که همچون شیخ مفید مخالف صحت قیاس است ، توسعه دادن این حرمت را درمورد کالاهای دیگر جایز نمی‌داند. رجوع کنیدبه ا. گولد تسیهر ، مذهب ظاهریه، نظام تعلیمی و تاریخ آن (لایپزیگ : ا. شولتسه ، ۱۸۸٤) ، ص ۴۳-۴۱ ، مخصوصاً ص ۴۲ ، حاشیهٔ شمارهٔ ۲ .

I. Goldziher, *Die Zahiriten. Ihr Lehrsystem und ihr Geschicht*

البته مفید در اینجا مسئله را آغاز کرده است. نکته‌ای که وی نیازمند به اثبات آن است و معتزله آن را نمی‌پذیرند. این است که خدا ممکن بوده‌است همان‌گونه که افزون گرفتن در گندم را حرام کرده آن را نیز حلال کرده باشد.

شیخ مفید همین برهان را بر ضدّ قیاس در مجلس مناظرهٔ دیگری به کار برد. و یک معتزلی که نام او در متن نیامده . به صورتی ملایم به او اعتراض کرد و چنین گفت :

«چگونه به این اعتراض جواب می‌دهی که : این دلیل تنها بر ضدّ کسی معتبر است که شرعیّات را علل الزام آور (علل موجبه) و همچون علل عقلیّات بداند؟ ولی هیچ فقیهی چنین اعتقادی ندارد ، بلکه فقها بر آنند که آنها تنها نشانه‌ها و علاماتی هستند که دلالت بر حکم می‌کنند و الزام و ضرورتی با آنها همراه نیست. و چون تنها نشانه و علامت هستند ، تصوّر کردن خلاف حکم بر حادثه باوجود بودن بر همان صفات غیر ممکن نخواهد بود»[1].

شیخ مفید در ضمن آوردن این برهان ، به این نکته اشاره می‌کند که میان نیروی مجبور کنندهٔ برهان عقلی محض و علّت موجبهٔ شرعی تمایزی وجود دارد. علّت موجبهٔ شرعی روابط و نسبتهای اصلی را نشان نمی‌دهد؛ بلکه تنها به این مطلب اشاره می‌کند که چون مثلاً ، شارع فلان قاعده را حاکم بر مورد الف قرارداده، مورد با که با آن شبیه است حکمی مشابه آن در اندیشهٔ او دارد.

شیخ مفید منکر آن است که قصد پیروان قیاس جز این است . و در این باره تأکید می‌کند که دستورهایی که در قرآن و سنّت آمده خالی از ابهام است . گفتهٔ وی چنین است :

« به او گفتم که تناقض فقها که به آن اشاره کردی . برهانی بر ضدّ آنچه من بیان کرده‌ام نیست .

ثابت شد که حقیقت قیاس عبارت است از بار کردن چیزی بر همانند آن در

---

۱ ـ الفصول ، ص ۵۱ .

حکم به‌سبب علّت موجبه‌ای برای آن که در آن همانند وجود دارد. بنابراین اگر آن مردم این نشانه را برغیر حقیقت نهادند و خطا کردند، این خطا خللی به برهان من وارد نمی آورد. درصورتی که آنچه من پیش ازاین بیان کرده‌ام خود این اعتراض را باطل می کند. و این بدان جهت است که چون نشانه و علامت برحکمی از احکام دلالت کند، دیگر وجود یافتن آن بدون چنین دلالتی محال است. زیرا که این درست نیست که دلیل از حقیقت خود خارج شود و گاه دلیل باشد و گاه نباشد. وچون به گفتهٔ شما علامت صفتی از صفات شیء مورد حکم قرار گرفتهٔ به‌حکمی است که نصّی برای آن وارد شده‌است. وضعی همچون وضع علّت پیدا می کند که محال است بانبودن مدلول آن وجود پیدا کند، همان گونه که وجود علّت بانبودن معلول آن محال است. میان این دو تفاوتی نیست. به‌همین جهت این مرد آشکارا مغالطه و تخلیط کرده‌است.

سپس متوجه آن شد و گفت که این نشانه‌ها در نزد ما وابستهٔ به‌سمع (وحی) است و در هرحالت برای ما حاصل می‌شود و از آنها به صورت عقلی و ناگزیری اطّلاعی نداریم وتنها ازطریق وحی یا به‌راهنمایی وحی به آن می‌رسیم. باوجود این نظرما این است که علل سمعی وادلّهٔ سمعی گاه ازمدلول ومعلول خود خارج می‌شود. و همچون اخبار عامّی است که برتمام افراد یک جنس به صورت مطلق دلالت دارد، وسپس به‌سبب وجود قرینه‌ها حالت خاص پیدا می کند، واین فرقی است که میان امور عقلی وسمعی وجود دارد.

من [یعنی شیخ مفید] گفتم: اگراین نشانه‌ها سمعی و برای حادثه‌ها حالت تازگی دارد وازصفات لازم آنها نیست ومعانی واعراض نو آفریده‌است، پس می‌بایستی راه وصول به آن سمع باشد نه عقل واستنباط. چه در این صورت همچون اسامی خاص می‌شود که عاقل جز از طریق سمع مخصوص به آنها به حقایق آنها نمی‌رسد.

و اگرسمعی در بارهٔ آنها وارد شده باشد، قیاس باطل می‌شود. چه در این

صورت نصّی برای حمل وجود دارد . همچون این گفتهٔ گوینده که : « دست زیدرا ببرید. چه ازجای محفوظ چیزی دزدیده است » . آن کس بدین جهت سزاوار بریدن دست است که ازجای دربسته چیزی دزدیده است، نه به سببی دیگر که ضدّ این فعل یا شبیه آن باشد . و این نصّی است برای بریدن دست هر کسی که ازجای محفوظ چیزی بدزدد ، زیرا چنانکه بیان کردیم چنین قید و شرطی برای بریدن دست وجود داشته است . پس اگر در قیاس معتقد به چیزی باشید که از آن یادکردیم. درآن صورت اختلاف میان ما وشما تنها درنام است نه درمعنی . وآنچه شما برای بیان حکم در مورد هرحالت خاص به جستجوی آن هستید ، به جای قیاس نصّی است که وارد شده باشد [1] » .

مرد معتزلی درپاسخ می‌گوید که مانمی گوییم که نص دراصول . چنانکه یاد کردی، وارد شده است. بلکه نشانه‌ها را باگونه‌ای استنباط وتأمل ادراك می کنیم [2] .

در این هنگام باقـلّانی که او نیز در مجلس بحث شرکت داشت . رشتهٔ سخن را به دست گرفت وگفت : ما نمی‌گوییم که این علامات قطعی یا معلوم است تا روش استخراج آن را ذکر کنیم ، ولی‌آنچه مذهب من ومذهب این شیخ است، توجّه به غلبهٔ ظن دراین‌است که هرچه درظنّ من‌غالب باشد برآن عمل می کنم وآن را نشانه وعلامت قرار می‌دهم . ممکن است چیزی جزآن در ظنّ شخص دیگر غلبه کند که اگر برآن عمل کند خطا نکرده است. هرمجتهدی برراه صواب است. شیخ مفید ازباقـلّانی خواست تا بگوید چرا یک جریان محتملتر ازدیگری به نظرمی‌رسد ، واو درجواب چند مثال از زندگی عملی آورد : مردی ازاین راه می‌رود نه ازآن راه ، بدان جهت که گمان می کند این راه راه راست است ، کسی به فلان سوداگری می‌پردازد نه به سوداگری دیگر .

۱ـ همان کتاب ، ۵۲ ، ۵۱ .

۲ـ همان جا . نیز رجوع کنید به برونشویگ، ص ۲۰۷ ، که درآن گزارش این برهان آمده است .

بدان سبب که تصوّر می کند از آن یک سود بیشتر به دست خواهد آورد [۱].

شیخ مفید در پاسخ می گوید که زمینهٔ مشترکی میان این گونه مثالها از زندگی روزانه و حکم فقهی وجود ندارد. در زندگی روزانه، تجربهٔ قبلی و عادات شخص عمل کننده تأثیر دارد، درصورتی که قانون شرعی وحی الاهی است [۲].

درجای دیگر مفید گفتهٔ ابوالقاسم بلخی را بدین صورت نقل کرده است که آن کسان که برضدّ اجتهاد استدلال می کنند، خود در تلاشهای خویش ناگزیر به اجتهاد متوسل می‌شوند. جواب مفید مشتمل برسه نکته است. نخست وی به مدد منطق می‌خواهد مخالف خود را وادار به گفتن این مطلب کند که بنابر مقدّمهٔ اعتراض، که اجتهاد را برای استنباط در «فروع» شریعت لازم می‌داند. همهٔ شریعت از اصل و فرع می‌بایستی از طریق اجتهاد استقرار پیدا کرده باشد. و این بیش از چیزی است که بلخی به آن معتقد بوده، چه در آن صورت عقل آدمی به‌عنوان شالودهٔ شریعت جایگزین وحی خواهد شد. مفید می گوید:

«در این صورت به او می گوییم: عقیدهٔ خود را در بارهٔ کسی به ما بگو که اصول را در نزد تو برپایهٔ اجتهاد تثبیت کرد ونص را در آن باطل دانست و به آن متمسّک نشد، و چنین گمان کرد که راه رسیدن به علم آن همان اجتهاد است. آیا نظر واستدلال اصلی برای باطل کردن گفتار او هست. یا برای رد کردن آن راهی جزازطریق تعلیم (توقیف) دردست نیست [درجملهٔ اخیر یک «الاّ» به متن چاپی افزوده‌ایم]؟ اگر بگوید: «راهی برای رد کردن مذهب وی جزازطریق توقیف نیست»، به‌اومی‌گوییم: بنابراین‌عقل برمردمان روا می‌دارد که همهٔ شریعتها را از طریق اجتهاد وضع کنند! ولی این مخالف مذهب تواست و ما هیچ فقیه یاعالمی را سراغ نداریم که چنین گفته باشد.

۱- الفصول، ص ۵۳.

۲- همان کتاب، ص ۵۴ - ۵۳؛ برونشویگ، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

درستی سمع (وحی) یا از طریق نظر واستدلال معلوم می‌شود ویا از جهت خبر. اگر از راه خبر وحدیث معلوم باشد، حکم صحّت خبر همچون صحت سمع است که باید با خبری دیگر به‌ثبوت برسد و این رشته پایان ندارد. واگر [بگویید که] درستی سمع از طریق نظر ثابت می‌شود، ما به چیزی دست یافته‌ایم که می‌خواستیم ترا برپذیرفتن آن وادارکنیم! و برای گوینده‌ای که از او یاد کردیم [یعنی اهل نظر محض]، این امکان هست که بردرستی گفته‌ٔ خویش همچون تو استدلال کند و بگوید: «من به‌این نتیجه رسیده‌ام که هرکس که برضدّ اجتهاد استدلال کند، ناگزیر است درجریان استدلال خود اجتهادرا به‌کارگیرد. چه اگر آن را از آغاز مورد استفاده قرار دهد، نیاز وی به‌آن آشکاراست، واگرنص را به‌کار گیرد و به اجماع متوسّل شود، ماآنهارا از طریق اجتهاد مورد تحقیق قرار می‌دهیم. بنابراین دراساس آنچه بدان استناد جسته به‌اجتهاد نیازمنداست». وای ابوالقاسم، این همانندست به‌آنچه هنگام مخالفت بااجتهاد درفروع بیان کردی. درصورتی که آن در نزد ایشان از اصول است وجای اجتهاد در آن نیست. بنابراین ما می‌گوییم که برای هیچ یک از آنها محلّی برای اجتهاد وجود ندارد[1]».

سپس شیخ مفید به‌بیان نکته‌ٔ دوم می‌پردازد. واز به‌کاربردن اجتهاد نه به عنوان روشی برای استقرار اصول وفروع شریعت، بلکه تنها به عنوان وسیله‌ای برای متقاعد کردن حریف به خطایی که مرتکب شده باسلاح خود او، استفاده کرده است. گفته‌ٔ مفید چنین است:

«باید به‌او گفته شود: خطای تو بسیار آشکاراست! تو گمان می‌کنی که اجتهاددر احکام را حدّی است که کسی را که از این راه می‌رود، از افتادن به‌گمراهی بازمی‌دارد. وآنان که برضدّ اجتهاد استدلال می‌کنند، باگونه‌ای از نظر و

۱- همان کتاب، ۷۳ - ۷۲.

استدلال به‌اثبات می‌رسانند که کسانی که در این راه می‌روند گمراهند. بنابراین چگونه ممکن است که اجتهادی که قوم آن را باطل می‌کنند. در ضمن استدلال کردن بر ضدّ آن سبب اثبات صحّت آن شده‌باشند. و آنچه صحّت آن را ثابت کرده‌اند همان چیزی باشد که به فساد آن گواهی داده‌اند ـ مگر اینکه بگوییم غفلت تو از حق سبب چنین تصوّری شده است[۱]».

وبالاخره درمرحلهٔ سوم شیخ مفید دست حریف خود را باز می‌کند و او را به آن متّهم می‌سازد که اجتهاد حقیقی را به‌کار نبرده بلکه به حدس پرداخته است. سخن وی چنین است.

«بدان. خدا تو را بیامرزد. که آنچه این مرد و کسانی که شریک اویند در مخالفت با حکم ما دربارهٔ نص اظهار می‌دارند. درحقیقت اجتهاد نیست بلکه حدس و سخن گفتن از روی نادانی و گمان فاسد است که از آن یقین و علمی به دست نمی‌آید. اگر به مجتهد بودن آنان اعتراف کنیم، برفعلشان آنان را ملامت نمی‌کنیم. بلکه اعتقاد ما درحق ایشان آن است که مفرط و سرگردان و گمراهند. و هرکس به‌صورت مطلق اهل اجتهاد دراحکام را رد کند. این مطلق شمردن و صفتی ذکر نکردن بدان جهت است که این قوم خودرا به این صفت مشهور کرده‌اند و چنان است که همچون نشان خاصّی برای ایشان شده است[۲]».

شیخ مفید دراینجا به‌صورت ضمنی سخن از اجتهادی مشروع به میان می‌آورد که استقلال قیاسی نیست. ولی دراین فقره به‌درستی نمی‌گوید که مقصود از آن چیست.

اجتهاد صحیح

طرد شدن قیاس به‌توسّط شیخ مفید. مسئله‌ای برای او به‌وجود می‌آورد. درایّام

۱ـ همان کتاب، ۷۳.
۲ـ همان جا.

غیبت امام دوازدهم: اگر وضعی برای شیعهٔ امامی پیش بیاید که در قرآن یا حدیث دستور صریح خاصّی برای آن نیامده. تکلیف او چه خواهد بود؟ مفید با این پرسش در یکی از بحثهای خود راجع به غیبت روبه رو شده بود. مخالف وی چنین گفته بود که اگر در موضوعی میان دو نفر اختلافی از این قبیل پیدا شود. در غیبت امام هیچ فتوایی در حق ایشان نمی‌توان صادر کرد. جواب مفید چنین است:

«آن کس که با موردی رو به رو شده و می‌خواهد حکم شرعی را دربارهٔ آن بداند، باید به علمای شیعهٔ امامیّه رجوع کند تا آنان تحقیق کنند که از راهنماییهای ائمّهٔ پیشین چگونه باید فتوی دهند. و اگر خدای ناخواسته چنین راهنمایی به‌دست نیاید و هیچ حکم وحی شده که درست قابل انطباق بر حالت پیش آمده باشد در آن یافت نشود، آن وقت معلوم می‌شود که عقل باید در این باره داوری کند. اگر خدا می‌خواست که از طریق سمع (وحی) حکمی در این خصوص بوده باشد. البتّه آن را بیان می‌کرد. و اگر چنین کرده بود راه رسیدن به آن دشواری نداشت.

درمورد اصحاب دعوی نیز چنین می‌گوییم. آنان اختلاف خود را بر کتاب خدا وسنّت پیامبرش عرضه می‌کنند که توسّط جانشینان پاك و راهنمای به‌حق از خاندانش به‌ما رسیده‌است. برای این کار باید بدان رضا دهند که علما وفقهای شیعه در کار ایشان نظر کنند. واگر خدای ناخواسته از وحی چیزی به‌دست نیامد که قابل انطباق بر آنچه مورد اختلاف ودعوی‌است باشد، آنان خواهند دانست که این مورد از مواردی‌است که حکم دربارهٔ آن به‌عقل واگذاشته‌است. مثلاً، مردی چیزی را به زور ازدیگری می‌گیرد. مرد غاصب باید عین آن را درصورت موجود بودن به‌مالك نخستین آن پس دهد. اگر آن چیز ازمیان رفته باشد، باید بادادن مثل آن خطای خود را جبران کند. اگر مثل آن را ندارد. باید طرف دعوای خودرا باپرداخت چیزی‌که زیان اورا جبران کند راضی سازد. واگرنتواند یانخواهد چنین کند، در روزبازپسین باید جوابگوی آن باشد. هرگاه کسی جنایتی درحقّ دیگری مرتکب شود که نتواند آن را

اصلاح کند، در برابر آن مسئول است، و آنکه زیان دیده است باید شکیبائی نماید تاخدا در روزشمار داد اورا بستاند.

به آنچه گفتم، شخص مسئول تنها هنگامی تمسّک می‌جوید واز آن پیروی می‌کند که ضرورت [حاصل شده] از غیبت امام راهنما وجود داشته باشد. اگر امام حضور می‌داشت؛ تنها جریان مشروع امر مراجعهٔ به شخص او و پیروی از حکمی بود که او صادر کرده باشد.

و آنچه مخالفان ما می‌گویند، چنین است: برنسلهای پس از پیامبر (ص) است که برای فیصله دادن به دعاوی خویش. آنجاکه نصّی قابل انطباق بر حالت مورد نظر موجود نباشد، به اجتهاد عمل کنند. اجتهاد وتوسّل به اعتقاد شخصی یا رأی با حضور پیامبر (ص) مجاز نیست»[1].

بنابراین نخستین گامی که یک امامی درحلّ یک مشکل دینی برمی‌دارد. عبارت از آن است که به میانجیگری کارشناسان معلوم کند که آیا برای رفع اشکال مورد نظر قاعده‌ای درقرآن یاحدیث وجوددارد یانه. اگربه اعتقاد کارشناسان چنین‌قاعده وقانونی موجود نباشد، آنگاه مسئله به عقل ارتباط پیدا می‌کند. هرچند شیخ مفید صریحاً این شکل استفادهٔ از عقل را به نام اجتهاد نخوانده. آشکارا آن را متناظر با چیزی دانسته است که اهل سنّت به آن نام اجتهاد داده‌اند.

ولی تفاوت در این است که شیخ مفید استدلال عقلی یعنی قیاس را که از زمان شافعی پایهٔ اجتهاد اهل سنّت بوده است مطرود می‌داند. به هرصورت. این وظیفهٔ عقل نیست که ازطریق قیاس برشمارهٔ افعال حرام وممنوع بیفزاید. ازاین لحاظ شیخ مفید موافق باظاهریان است که جستجوی علّت و دلیلی برای هرامرحرام را طرد می‌کنند و حرمت را ازراه قیاس برچیزهای دیگری که که از جهتی بایک امرحرام در یک اصل شرکت دارند قابل تطبیق نمی‌داند[2].

شیخ مفیدهمچون معتزله برآن است که اعمالی‌همچون ستمگری وهرزگی‌به خودی

۱- خمس رسائل، نامهٔ دوم، ص ٥ - ٤.

۲- گولد تسیهر، ظاهریه، ص ٤٣ - ٤٢.

خود بدند و دستور شرع سبب آنها نشده است. و فهمیدن بدی ذاتی این گونه چیزهای بد امری است که با عقل میسّر می‌شود. ولی در ضمن گفته است که وحی شدن اوامر شرع در تشخیص دسته‌ای از کارها و چیزهای بد جایگزین تشخیص عقلی شده است. قاعدهٔ عملی آن است که هر چه بد است به صورت خاص به توسّط شریعت نهی و حرام شده است. و آنچه شریعت آن را حرام نساخته حلال است. گفتهٔ وی چنین است:

«اشیاء در برابر حکم عقل بر دو گونه‌اند: یکی آنکه حرام بودن آن به حکم عقل معلوم است، و آن چیزی است که عقل آن را ناپسند و دوری از آن را لازم شمرده است. همچون ستم کردن و حماقت کردن و به هرزگی و سبکسری پرداختن. گروه دیگر آن است که عقل در برابر آن ساکت مانده و دربارهٔ روا و ناروا یا حرام و حلال بودن آنها حکم نکرده و این حکم به سمع (وحی) وابسته است. و آن چیزی است که به‌جا آوردن آن ممکن است گاه برای مردمان سودمند باشد و گاه مایهٔ فساد شود. دربارهٔ این گروه با دستورهایی تشریعی داوری می‌شود که امکان راه یافتن نسخ و تبدیل به آنها وجود دارد.

پس از استقرار شرایع، قاعده آن است که هرچه نصّی در خصوص حرمت آن وجود نداشته باشد، انجام آن مانعی ندارد، چه شریعتها حدود را مقرّر می‌دارند و آنچه را که حرام است با بیان کردن حرمت آن متمایز می‌سازند. بنابر این حکم هرچه جز این محرّمات باشد، برخلاف آنها است [1]».

۱- تصحیح، ص ۶۹. رجوع کنید به پیش از این، ص ۹۱ - ۸۵، برای اطلاع از نظر مفید بر مبنای تکلیف و مسئولیت اخلاقی نیز رجوع کنید به «اصول الفقه»، ص ۹۳ - ۱۹۲ که در آن مفید از وابستگی کامل عقل به وحی در این خصوص پس از آنکه خدا شریعت وقانون خود را آشکار کرده، سخن گفته است. گفتهٔ وی چنین است: «اعتقاد ما در خصوص حرام و حلال بودن چنین است: عقل آن قدرت را ندارد که ممنوع بودن یا مباح بودن چیزهایی را معین کند که منع یا اباحهٔ آنها بایستی از طریق وحی معین شود. ولی عقل هرگز در تعین حلال و حرام بدون سمع (وحی) نیست. اگر خدا تعقل کنندگان را فقط یک لحظه از وحی محروم کند [بخوانید «اخلی» به جای «احکی»]، آنان را به آن مجبور کرده است که در استفادهٔ از عقل خود گرفتار شر شوند: یعنی به این نتیجه برسند که اصلا راهی برای شناختن مباح و ممنوع ندارند. و بنابراین گرفتار شبهه‌ای خواهند شد که با حکمت خدا ناسازگار است».

از طرف دیگر عبد الجبّار دستهٔ دیگری از افعال را تشخیص داده است که زیر پوشش شریعت قرار نمی‌گیرند ولی عقل آنها را غیرمجاز ونامشروع می‌داند، بدان جهت که به فاعل آنها یا به اشخاص دیگر در این دنیا یادر دنیای دیگر آسیب می‌رسانند [1].

شیخ مفید مطالب زیادتری دربارهٔ اهل خبره که فرد امامی باید به ایشان رجوع وبا ایشان مشوورت کند گفته است . به بعضی قواعد برای تفسیر وتعبیر احادیث اشاره کرده است .

خبر واحد

به احادیثی که روایت کنندهٔ آنها تنها یک نفریاعدّهٔ معدودی بوده ، در نخستین مکاتب فقه سنّی با بدگمانی نظر می‌شده است . شافعی فقیهی است که به تفصیل برای صحّت خبر واحدی که بایک ثقه به پیغمبر (ص) می‌رسد استدلال کرده است . شاخت گفته است: «تنها وجه تمایز آن این است که خبر واحد ضعیفتر از سنّتی است که بالاتّفاق مورد قبول است، وسبب پیدایش علم مطلق نمی‌شود، هرچند باید به‌عنوان مبنائی برای عمل پذیرفته شود [2]» .

شیخ مفید برای خبر واحد چندان اهمّیتی قائل نیست . گفتهٔ وی چنین است : «من می‌گویم که خبر واحد موجب علم وعملی نمی‌شود. وهیچ کس مجاز نیست

۱ـ عبدالجبار ، المغنی ، هفدهم ، ۱۴۵ : «مذهب مشایخ ما در این موضوع آن است که هرفعل شخص مکلف که هدفی سودمند یا چیزی همانند آن برای او دارد ، و درخارج محوطهٔ قوانین شرع قرارگرفته ، و به خود او یا به شخص دیگری در این دنیا یا در دنیای دیگر آسیب نمی‌رساند ، باید از جملهٔ افعالی محسوب شود که انجام دادن آنها بنا بر عقل مباح و روا است. و فقط در صورت وجود دلیل از این اصل می‌توان عدول کرد.

«این است معنی گفتهٔ ایشان که «چیزها مباحند» ، چه مقصود آنان همهٔ چیزها نیست ، از آن جهت که در میان آنها چیزهایی است که بنابر عقل قبیح بودن آنها معین است» .

دربارهٔ تمام مسئلهٔ مجاز و ممنوع رجوع کنید به شاخت ، مقالهٔ « اباحه » در چاپ دوم دایرة المعارف اسلام، جلد سوم ، ص ۶۲ - ۶۶۰ .

۲ـ شاخت ، مبادی حقوق اسلامی (چاپ سوم ؛ آکسفرد : کلارندن ، ۱۹۵۹) ، ص ۵۲ ، با ارجاع به الشافعی ، الرسالة (قاهره: بولاق ، ۱۳۲۱ هـ ق) ، ص ۸۲ .

که در دین به‌خبر واحد قطع حاصل کند. مگر آنکه همراه با آن چیزی باشد که آشکارا بر راستگوئی راوی آن دلالت کند.

این مذهب جمهور شیعه و عدّهٔ زیادی از مُحَکِّمَه (خوارج) وگروهی از مُرجِئه است. برخلاف آن است مذهب فقهای سنّی (متفقّهة العامة) و اصحاب رأی[۱]».

استثنائی که به سود خبر واحد همراه «با چیزی آشکارا دلیل بر راستگوئی راوی آن» می‌کند، بدان معنی نیست که شیخ مفید حجّیّت خبر واحد را به اعتبار امام می‌داند. خواهیم دید که مفید چندین روایت امامی ابن بابویه را به این استناد که خبر واحدند، رد کرده‌است. بلکه ضعف یک خبر واحد از آن جهت است که به‌اندازهٔ کافی ثابت نشده است که امامی آنچه‌را راوی واحد از او روایت کرده‌است. واقعاً گفته باشد. چیزی که مفید وجود آن را برای تأیید خبر واحد لازم می‌داند، یا عقل است، یا قبول عامّ. به‌گفته وی: «دلیل ممکن است دلیلی عقلی (حجّة من العقل) باشد، یا گواهی عرفی (شاهد من العرف) یا اجماع بدون مخالف (اجماع بغیرخلف)»[۲].

عبدالجبّار گفته است که خبر روایت شدهٔ توسّط کمتر از پنج راوی که همه از علم و معرفت کافی برخوردار باشند، موجب علم نمی‌شود[۳]. و البته رسیدن به علم از طریق خبری که راوی آن فقط یک نفرباشد، از این هم کمتراست.

با قبول اینکه ازخبر واحد علم واقعی حاصل نمی‌شود، آیا می‌توان گفت که اگر کسی به مقتضای خبر واحد عمل کند اطاعت خداکرده است؟ عبدالجبّار می‌گوید که چنین‌چیزی ممکن است. وعمل اصحاب پیغمبر (ص) را گواه بر صدق گفتارخودمی آورد[۴].

۱- اوائل، ص ۱۰۰.

۲- «اصول الفقه»، ص ۱۹۳.

۳- المغنی. پانزدهم، ۳۶۱:۶.

۴- همان کتاب، هفدهم، ۳۸۲. وی در «شرح الاصول الخمسة» ص ۷۶۹ از این هم دورتر رفته وگفته است: «آنچه دربارهٔ تعبد به خبر واحد می‌توان گفت این است که تعبد برطریق ظن است و این ثابت و جائز است. بلکه‌اگرگفته شود که بیشتر عبادات شرعی برگمان و ظن بنا می‌شود، گفته‌ای ممکن است».

دراینجا عبدالجبّارخود را نسبت به خبر واحد مساعدتر از شیخ مفید نشان می‌دهد.

سؤال دیگر اینکه: آیا جایزاست درعمل ازخبری پیروی شود که ازآن علم یقینی حاصل نمی‌شود؟ شیخ مفید این را جایز نمی‌داند. عبدالجبّار آن را مجاز می‌شمارد. بنابر نگرش اهل سنّت تکلیف است [1].

احادیث متواتر

شیخ مفید هنگام بحث از احادیث معتبر به سبب زیادی شمارهٔ راویان آنها، چنین گفته است:

«گفتار درحدّ تواتر در اخبار.

من می گویم که آن تواتر که صحّت آن دراخبار قطعیّت پیدا می کند، عبارت از روایت کردن گروهی از راویان است که معمولاً وبنابر عادت ممکن نیست برساختن خبری تبانی کرده باشند و این خبر پوشیده بماند وبرسرزبانها نیفتد. واین امری‌است که به‌احوال مردمان و اختلافهای موجود میان انگیزه‌ها و سببهای ایشان باز می‌گردد. دانستن این امر به مشاهدات در وجود وتجربه مربوط می‌شود و باعبارت وکلام نمی‌توان ازآن تعبیر کرد.

این مذهب اصحاب تواتر ازبغدادیان است که بصریان باآن مخالفند. وآن را چیزی تعریف می کنند که سبب رسیدن به‌علم ضروری باشد[2]».

شیخ مفید در موافقت با معتزلهٔ بغداد می‌گوید که یقینی که برای شخص شنوندهٔ یک روایت متواتر حاصل می‌شود، با توجّه ساده به این مقدّمه است که گروهی از راویان نمی‌خواهند یا نمی‌توانند به صورتی موفقیّت آمیز در جعل یک خبر با یکدیگرهمکاری کنند. به گفتهٔ وی، یقینی بودن این مقدّمه نتیجه‌ای از تجربه است. وی از گفتن این مطلب خود داری کرده است که یک روایت برای آنکه عنوان متواترپیداکند، به‌چند راوی نیازمند است.

۱- برای فهم نظر شافعی رجوع کنید به پیش از این، ص ۳۹۴ حاشیهٔ شمارهٔ ۲؛ البغدادی، اصول الدین، ص ۱۲.

۲- اوائل، ص ۶۶ - ۶۵. در «اصول الفقه»، ص ۱۹۳، نیز چنین گفته است.

عبدالجبّار می‌گوید که گزارشهای دربارهٔ سرزمینها و سلاطین بیگانه. و روایاتی که به ما می‌گویند پیغمبر (ص) چگونه نمازهای پنجگانه می‌گزارد و زکات می‌داد و به حج می‌رفت ، متواتر و بنابراین بالضّروره معلوم است . برای آنکه حدیثی عنوان متواتر پیدا کند ، لازم است لااقل پنج نفر که علم لازم در بارهٔ آن دارا بوده‌اند . آن را روایت کرده باشند [1]. و درجهٔ یقینی بودن روایت برنسبت ازدیاد شمارهٔ راویان آن نسبت به‌پنج افزایش پیدا نمی‌کند [2].

دلایل عبدالجبّار برای ضرورت علمی که چنین حدیثی در شنونده ایجاد می‌کند اینها است : نخست اینکه عقل واقعاً صفات و خصوصیّات ناقلان گوناگون را در نظر نمی‌گیرد ونیز انگیزه‌ای درونی برای آنکه چنین کند ندارد. دوم اینکه انسان عاقل ممکن است دربارهٔ برهانها و نتایجی که از آنها به دست می‌آید موافق نباشد ، ولی یک توافق کلّی دربارهٔ این‌گونه روایت وجود دارد . وسوم ، اگرعلم ازگونه‌ای می‌بود که کسب شده است ، ممکن بود کسانی نتوانند به‌آن دست یابند یا ، پس‌از اینکه آن را به دست آوردند ، آن را فراموش کنند . شنوندهٔ یک حدیث متواتر راه دیگری جز پذیرفتن محتوی آن به‌عنوان علم ندارد . بنابراین علم او به اموری همچون گزارده شدن نمازهای پنجگانه به‌توسّط پیغمبر (ص) با علم از یگانگی وعدل الاهی تفاوت دارد ، چه این علم ازطریق استدلال حاصل می‌شود [3] :

ولی ابوالحسین بصری . بدون اشارهٔ به‌این مطلب که بااستادش عبدالجبّار اختلاف نظردارد ، پیرونگرش بغدادیان است که علم حاصل ازحدیث متواتر را نه‌ضروری بلکه اکتسابی می‌دانند [4].

۱- شرح ، ص ۷٦۸ ؛ المغنی ، پانزدهم ، ۳٦۱ .

۲- همان کتاب ، ص ۳۷۲ .

۳- همان کتاب ، ص ۳٤۹ .

٤- ابوالحسین محمدبن علی‌بن الطیب المصری ، کتاب المعتمد فی اصول الفقه ، ویرایش م . حمید الله و دیگران (دمشق : انستیتوی فرانسوی دمشق ، ۱۹٦٤) ، دوم ،

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ناسخ ومنسوخ

شیخ مفید در خصوص ناسخ و منسوخ خود را مخالف معتزله دانسته و چنین گفته است :

«گفتار در ناسخ ومنسوخ قرآن .

من می‌گویم که درقرآن ناسخ و منسوخ است ، همان گونه‌که درآن محکم و متشابه است ، بنابر آنچه خدا ازمصالح بندگان می‌دانسته‌است . خدا . عزّاسمه . گفته است : « ماننسخ من آیة او ننسها ، نأت بخیرمنها اومثلها ← آیه‌ای راکه براندازیم یا ازیادش بریم ، همانند آن یابهتر ازآن می‌آوریم »[1] .

و نسخ درقرآن ، به نظرمن ، عبارت از نسخ و برانداختن احکام است نه برانداختن عین چیزی است که ازجانب اونازل شده وبسیاری ازاهل خلاف چنان تصوّر می کنند .

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۵۵۲ : «میان مردمان دربارهٔ علمی که ازحدیث متواتر حاصل می‌شود اختلاف است. شیوخ ما ، ابوعلی و ابوهاشم می گویند که این علم ضروری است نه کسبی. ابوالقاسم بلخی آن را کسبی می‌داند... ما می گوییم که اثبات و استدلال عبارت ازتنظیم کردن چیزهای دانسته است به صورتی که ازآن به دانستهٔ جدیدی دست یابند. بنابراین هرچیزکه وجودآن مبتنی بر تنظیم چیزهای دانسته باشد اثبات شده است. ولی این درصورتی است که علم وشناخت ازتواتر به دست آمده باشد ، زیرا آنچه را به ما گفته‌اند تنها وقتی می‌دانیم که ازاین امر آگاهی داشته باشیم که گویندهٔ خبر نظر شخصی خویش را گزارش نمی‌کند ، بلکه چیزی را روایت می‌کند که در مورد آن خلط واشتباهی وجود ندارد ، و اینکه خود او انگیزه‌ای برای دروغ گفتن نداشته باشد. ازاین راه برما معلوم می‌شود که وی متکی بر این آگاهی نادرست ما نیست که او انگیزه‌ای برای دروغ‌گفتن ندارد» .

برای بحث دربارهٔ‌این مسئله رجوع کنید به فان اس ، شناختشناسی ، ص ۱۷ - ۴۱۶ .

۱- قرآن ، سورهٔ بقره ، آیهٔ ۱۰۶ .

و ازمنسوخ درقرآن است این گفتهٔ خدای تعالی : « والّذین یتوفّون منکم و یذرون ازواجاً ، وصیّة لازواجهم متاعاً الی الحول غیر اخراج ← وکسانی از شماکه از دنیا می‌روند وهمسرانی از خود برجای می‌گذارند ، وصیّت است برای همسرانشان بهره‌مندی تا یک سال بدون بیرون کردن»[1] ، که بنابراین آیه عدّهٔ وفات برای زنان شوهرمرده یک‌سال بود ، وسپس این گفتهٔ خدای تعالی آن رانسخ کرد : « والّذین یتوفّون منکم ویذرون ازواجاً ، یتربصن بانفسهنّ اربعة اشهر وعشراً ← وکسانی ازشماکه ازدنیا می‌روند وهمسرانی ازخود برجای می‌گذارند ، آن زنان باید چهارماه وده روز به‌انتظاربگذرانند»[2] ، که این حکم با استقرار شریعت اسلام تثبیت و حکم اوّل منسوخ شد ؛ ولی آیهٔ این حکم منسوخ ثابت و غیر منسوخ است وآن نیز همچون ناسخ آن تلاوت می‌شود بی‌هیچ اختلافی .

این مذهب شیعه است وجماعتی از اصحاب حدیث و بیشتر خوارج و زیدیّه . معتزله وگروهی ازمجبّره باآن مخالفند وچنان تصوّرمی‌کنندکه نسخ همان‌گونه که در احکام واقع شده درخود آیه‌ها نیز صورت گرفته است . و گروه اندکی ازوابستگان به‌اعتزال‌منکرآنندکه به‌هرصورت نسخ درقرآن صورت گرفته باشد . وازگروهی ازآنان نقل‌کرده‌اندکه به طورکلّی منکرنسخ در شریعت اسلامند ومنکر اینکه خدا چیزی ازآن را ازهر لحاظ یابه هر جهت نسخ کرده باشد[3] » .

بحث عبدالجبّار در بارهٔ نسخ بیشتر به دفاع ازمشروع بودن در مقابل مجادلات

۱ـ سورهٔ بقره ، آیهٔ ۲٤۰ .

۲ـ همان سوره ، آیهٔ ۲۳٤ .

۳ـ اوائل ، ص ۱۰۱ .

٤ـ شرح ، ص ۸۳ - ۵۷٦ ؛ المغنی ، شانزدهم ، ۱٤۲ - ۹۷ .

جهودان[۴] ومتمایز ساختن از مفهوم شیعی قدیمتر تغییر مشیّت خدا یابداء[۱] مربوط می‌شود. وکاری به‌مسئلهٔ اسقاط آیاتی از قرآن ندارد. شاگرد وی. ابوالحسین بصری. نظری راکه عبدالجبّار باآن مخالف بوده. چنین بیانی کرده است:

«در بارهٔ نسخ تلاوت نه حکم. ونسخ حکم نه تلاوت.
دلیل امکان آن این است که تلاوت وحکم دوفعل عبادتی هستند. ومثالهایی از هردو ممکن است زیانبخش وبنا براین ممنوع باشد. وهریک از آنها به‌تنهایی نیز می‌تواند زیانبخش باشد، بی آنکه دیگری چنین باشد. در این صورت یکی از آن دو ممنوع است و دیگری چنین نیست[۲]».

به‌عنوان مثال از قرائتی که نسخ شده در صورتی که حکم مندرج آن باقی است. آیهٔ سنگسار کردن را آورده‌است: «اگرمرد بالغ یازن بالغی زنا کند. آنان را به‌عنوان مجازات خدایی سنگسار کنند،» که عمر این آیه را به عنوان اصیل پذیرفت. مثالی که ابوالحسین از نسخ حکم وآیه هردو آورده، مأخوذ از حدیثی به روایت عائشه است که گفت به‌پیامبر (ص) وحی رسید که ده بار شیر خوردن کودکی از پستان زنی سبب ایجاد خویشاوندی رضاعی می‌شود. دردنبال این حدیث آمده است که سپس این ده بار شیر به پنج بار تقلیل پیداکرد[۳]. لازم به‌گفتن نیست که اخبار غیر مسند وزنی درمیان امامیّه ندارند.

مسئلهٔ دیگراین است که آیاسنّت می‌تواند ناسخ قرآن باشد. شیخ مفید می‌گوید:
«گفتار درنسخ قرآن به سنّت.
من می‌گویم که بعضی ازقرآن به‌بعض دیگر آن نسخ می‌شود، ولی هیچ جزئی

۱- شرح، ص ۸۰ - ۵۸۳؛ المغنی، شانزدهم، ۷۵ - ۶۵.

۲- المعتمد، اول، ۴۱۸.

۳- همان جا. دربارهٔ اصالت مورد شک این حدیث اخیر رجوع کنید به نولدکه، تاریخ قرآن، اول، ۵۴ - ۲۵۳، که گفته است این حدیث برای تأیید مذهبی وضع شده بوده است.

از آن باسنّت نسخ نمی‌شود. ولی سنّت به‌قرآن ونیز به‌سنّت نسخ می‌شود. خدای عزّ وجلّ گفته است: «ماننسخ من آیة اوننسها نأت بخیر منها او مثلها - آیه‌ای راکه‌براندازیم یااز یادش ببریم. همانندآن یابهتراز آن می‌آوریم»[۱]. ودرست نیست که چیزی جز کتاب خدا همانندآن باشد، ودرسخن آفریدگان او هیچ سخن نمی‌تواند بهتر از سخن او باشد.

و اینکه مخالفان گفته‌اندکه مقصود از «نأت بخیر منها» آن است که از لحاظ مصلحت بهترباشد بیمعنی است. چه چیزی نمی‌تواند ازچیزدیگربه‌این جهت بهتر باشدکه برای شخص دیگرشایسته تر وبیشتر مطابق مصلحت است. چنین چیزی درشرع مجازنیست. ونیز ازلحاظ تحقیق لغوی درست‌نیست. اگرچنین می‌بود. عقاب بهتر از ثواب و ابلیس نیکوتر از فرشتگان و پیامبران می‌شد. که این باطل ومحال است.

واین نظرکه سنّت قرآن را نسخ نمی‌کند. مذهب اکثرشیعه وجماعتی ازفقها ومحدّثان است. وبیشترفقها ومتکلّمان باآن مخالفند»[۲].

به‌گفتهٔ ابوالحسین. هرچه شافعی منکرآن بودکه سنّت بتواند چیزی ازقرآن را نسخ‌کند. پیروان ابوحنیفه آن را معقول تصوّر می‌کردند؛ و بعضی برآن بودندکه واقعاً چنین‌کاری صورت گرفته بوده‌است[۳]. ابوالحسین درضمن استدلال براینکه چنین امری عقلاً امکانپذیر است؛ ابوهاشم جُبّائی را موافق این نظر معرّفی کرده است[۴]. درقسمت دوم‌استدلال خود. برای‌نشان دادن اینکه حکمی‌ازقرآن واقعاً به‌توسّط یکث سنّت نسخ شده، ابوالحسین‌آیه سنگسار را ذکرکرده است[۵]. این‌همان‌آیه‌ای است که

۱- قرآن، سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۰۶.

۲- اوائل، ص ۱۰۲. همین مطلب در «اصول الفقه»، ص ۱۹۳ نیز آمده.

۳- المعتمد، اول، ۴۲۴.

۴- همان کتاب، ص ۴۲۸.

۵- همان کتاب، ص ۴۲۹.

وی آن را به‌عنوان جزء نسخ شدهٔ از خود قرآن نقل کرده است. به گفتهٔ وی: این آیه دیگر عنوان جزئی از قرآن ندارد بلکه عنوان سنّت پیدا کرده است.

این مسئله که آیا ممکن است چیزی از قرآن به‌توسّط سنّت منسوخ شود. درمیان اهل تسنّن مورد اختلاف بوده است. وضع مفید که به گفتهٔ خود وی همان وضع اکثریّت شیعه است، چنان است که حتّی خبر صحیح رسیدهٔ از امام هم نمی‌تواند چیزی از قرآن را نسخ کند. درجای دیگر شیخ مفید گفته است که اقوال امامان نمی‌تواند ناسخ یکدیگر باشد [1].

متشابهات

مفید گفته است که در قرآن آیات مبهم (متشابه) وجود دارد [2]. در اینجا راه برای احادیثی بازمی‌شود که برای روشن کردن متشابهات قرآن روایت شده است.

عبدالجبّار بر آن است که فقرات متشابه عینی در قرآن وجود ندارد، چه وظیفهٔ سخنگوی حکیم آن است که به هرچه می‌گوید معنای معیّنی بدهد. و این کیفیّت به‌عالیترین شکل آن در مورد خدا صادق است [3].

شیخ مفید به عنوان ناقد حدیث

پیش از این دیدیم که شیخ مفید اجماع امّت و استفادهٔ از قیاس را به‌عنوان روشهای قضائی و فقهی طرد کرده است. وی همچنین منکر قدرت اخبار آحاد است. مگر اینکه از راستگوئی راوی بنا بر زمینه‌های دیگر آگاه باشیم. این از لحاظ نظری بوده؛ آیا شیخ مفید در عمل به عنوان فقیه چه می‌کرده است؟ در هشتمین پرسش از «المسائل السَّرَویّه» از او پرسیده‌اند:

۱- «اصول الفقه»، ص ۱۹۴.

۲- اوائل، ص ۱۰۱؛ نقل شدهٔ پیش از این، ص ۳۹۹.

۳- المغنی، شانزدهم، ۵۵ - ۳۴۷؛ ۸۳ - ۳۷۰.

«گفتهٔ او ـ که خدا نعمتهایش را بر او پایدار کناد ـ در بارهٔ کسی که راه دست یافتن به علم براو بسته است و به کتابهای تصنیف شدهٔ درفقه از امامان راهنما علیهم السّلام بر می‌خورد که در آنها اختلاف آشکار در مسائل فقهی وجود دارد، همچون اختلافی که میان آنچه ابوجعفر بن بابویه رحمه‌الله در کتابهای خود از اخبار مستند به امامان علیهم السّلام آورده باآنچه شیخ علیّ بن جُنَید رحمه الله در کتابهای خود از مسائل فقهی بدون ذکر سندهای آنها آورده، چیست؟ آیا روا است که رأی او را بستایم و بگوییم که آنچه او گفته حق و صواب است، یا آنکه تنها براحادیث با سلسهٔ سند (مُسنَد) تکیه کنیم و از احادیثی که چنین نیست (یعنی مُرسَل) چشم بپوشیم»؟ [1]

دومین مصنّفی که نام او آمده، ابوعلی محمّد بن احمد بن جُنَید اِسکافی (متوفّی در ۳۸۱/۹۲ ـ ۹۹۱) است. وی بیش از آنکه به‌محدّث بودن شهرت داشته باشد به‌فقاهت مشهور است. و حتّی در این زمینه هم. چنانکه شیخ طوسی گفته است. «وی قیاس را درست می‌دانست. و به همین جهت کتابهای وی متروك ماند و مورد اعتماد واقع نشد»[2].

شیخ مفید دربخش اوّل پاسخ خود این مطلب را روشن می‌کند که خوانندهٔ عادی نباید خود دربارهٔ احادیث متناقض تصمیم بگیرد. به جای آن باید به کسی که در این خصوص صاحب اطّلاع است مراجعه کند. گفتهٔ وی چنین است:

«برای احدی از خلق روا نیست که حکم به حقّانیّت کند. آنچه در کتاب یا سنّت یا مدلول یك دلیل عقلی مورد اختلاف واقع شود، تنها وقتی باید به آن عمل شود که شخص احاطهٔ علمی بر آن داشته باشد وبتواند چنان در آن نظر کند که به علم و معرفت برسد. اگر نتواند از این راه به علم برسد، باید به کسی که می‌داند مراجعه کند، چیزی از رأی و گمان خود نگوید. زیرا اگر

۱ـ «السرویه»، ص ۵۶ ـ ۵۵.

۲ـ الطوسی، الفهرست، ص ۱۶.

چنین کند واتفاقاً به راه درست هم رفته باشد، پاداشی نخواهد داشت؛ واگر بر راه خطا رود مورد عفو قرار نخواهد گرفت»[1].

سپس شیخ مفید نظر خود را دربارهٔ مورد اعتماد بودن ابن‌بابویه ازلحاظ حدیث چنین بیان می‌کند:

«آنچه‌ابوجعفر رحمه‌الله‌روایت کرده. عمل کردن‌به‌همهٔ آن تازمانی که‌باروشهای مورداعتماد صحّت گفتارهای منسوب به‌امامان علیهم‌السّلام ثابت نشده است. واجب نیست. چه اینها اخبار آحاد است که نه موجب علم می‌شود ونه موجب عمل [بخوانید «عملاً» به جای «عمداً» در متن چاپی]. و روایت این اخبار از کسانی است که ممکن‌است غفلت یااشتباه کرده باشند. ابوجعفر رحمه‌الله آنچه را شنیده روایت‌کرده و آنچه را حفظ داشته نقل کرده است. بی‌آنکه‌صحّت آن را تضمین کرده باشد.

اصحاب حدیث لاغر و فربه [الغثّ والسّمین] یعنی درست ونادرست را نقل کرده‌اند وتنها به‌آن نپرداخته‌اندکه دانسته‌های حقیقی خود را نقل کنند. آنان مردمان صاحبنظر و اهل بازرسی و اندیشیدن و تمیز گذاشتن میان درست و نادرست درآنچه روایت می‌کنند نیستند. به همین جهت اخبار ایشان مختلف و مخلوط است و باز شناختن درست آن از نادرست جز از طریق نظر کردن دراصول و متّکی‌شدن به نظر و استدلالی که سبب رسیدن به علم بر درستی منقول است میسّر نمی‌شود»[2].

خرده گیری شیخ مفید بر ابن بابویه و اصحاب حدیث عموماً مضاعف است. نخست: به جای وارسی منابع روایات خود، آنان هر خبری را که از افراد واحد یا راویان غیرقابل اعتماد بدستشان می‌رسد، نقل می‌کنند. ودوم، به جای‌آنکه قدرت عقلی خود را دربارهٔ رسیدگی به محتوی احادیث به‌کار اندازند تاآنچه‌را که عقل پسند است

۱- «المسائل السرویه»، ص ۵۶.

۲- همان جا.

از جز آن باز شناسند ، هرچه را که بر سر راهشان قرار گیرد ، بدون هیچ کاری دربارهٔ آن روایت می کنند .

خطائی که از ابن جنید می‌گیرد ، از گونه‌ای دیگر است . می گوید :

« و اما ابوعلی بن الجنید کتابهای خود را از احکامی آکنده است که در آنها برگمان عمل کرده ، و از مذهب مخالفان و از قیاس پست بهره گرفته است . آنچه را که از امامان علیهم السّلام منقول است با آنچه به رأی خود گفته [بخوانید «قاله» به جای «قله» در متن چاپی] درهم آمیخته است بی آنکه یکی را از دیگری جدا کند . ولی حتّی اگر هم آنچه را که منقول است از آنچه رأی خود او است متمایز می‌ساخت ، در آن حجّتی نبود ، چه در نقل اخبار به احادیث متواتر توجّه نکرده بلکه به اخبار آحاد تمسّک جسته است »[۱] .

ابن جنید ، علاوه بر استناد به احادیث ضعیف ، متمایل به طرف کاملاً متقابل با ابن‌بابویه است و بی‌محابا گزارشهای خود را با احکام ظنّی و استدلال قیاسی خلط می کند که ابن‌بابویه آنها را طرد می کرد .

شیخ مفید ، پس از خرده‌گیری بر ابن بابویه و ابن جنید ، سخنانی دربارهٔ راهی که پرسش کننده باید بر آن برود گفته است . سخن مفید چنین است :

« شیعه اخباری در شرایع دارند که حزب حق دربارهٔ بعضی از آنها اتّفاق کلمه دارند ، و دربارهٔ بعضی دیگر اختلاف است . وظیفهٔ فرد خردمند صاحب تدبیر آن است که هر چه را مورد اتّفاق همگان است ، همان گونه که امام صادق علیه السلام گفته است ، بپذیرد و دربارهٔ آنچه مورد اختلاف است ، تا زمانی که برهانی قطعی برای یکی از دو طرف پیدا نکرده است ، درنگ کند . این گونه

۱- همان کتاب ، ص ۵۷ - ۵۶ ، دنبالهٔ مطلب در متن چنین است : « ولی [بخوانید «و ان» به جای «و اما» در متن چاپی] در توده‌ٔ اخباری که محدثان دیگر جز او نقل کرده‌اند چیزهایی وجود دارد که [صحت آنها] معلوم است . هرچند [در آنجا] از باقی احادیث متمایز [نشده بوده] است . و این بدان جهت است که آنان از راه نظر و استدلال کردن درآنها عدول کرده و تنها به نقل آنچه از سردان شنیده بودند اکتفا کردند ، و به تقلید پرداختند و از نظر کردن و تأمل کردن خودداری ورزیدند» .

احادیث را باید به کسی که از او داناتر است ارجاع کنند. ولی نباید به قیاسی ازاوکه مستند به دلیل و برهان نباشد قانع شود. بدین ترتیب است که ان شاءالله از خطای در دین و گمراهی نجات خواهد یافت»[۱].

در قبول احادیثی که امامیه بر آنها اتفاق کلمه دارند. شخص جوینده پیرو گونه‌ای از «اجماع» شیعی است که، چون تنها به صحت روایات ارتباط پیدا می کنند. محدودتر از اجماع اهل تسنن است. اخبار مشکوك باید به کارشناسان ارجاع شود. و اینان حق ندارند هنگام رسیدگی به آنها از روش قیاس مبتنی بر روایات دیگر بهره گیری کنند. بلکه تنها باید از دلایل عقلی مددگیرند.

شیخ مفید در دنبالهٔ سخن خویش می گوید که خود چنین کار شناسی است:

«من خود به بسیاری پرسشها که دربارهٔ احادیث مورد اختلاف از شهرهای نیشابور و موصل و فارس و مازندران از من شده بود پاسخ گفته‌ام. همهٔ آنها متضمن مسائل گوناگونی بود که در آنها اخباری از امامان راستگو علیهم السلام وجود داشت.

دربارهٔ انواع گوناگون احکام شرعی در میان مردم اخباری وجود دارد که در ظاهر با یکدیگر مختلف است. من در کتاب التمهید جوابهایی در برابر پرسشهای گوناگون آورده‌ام که در ضمن آنها اخباری از امامان راستین (ع) آمده است. درهر مورد فتوای خود را مستند به دلایلی که تردید در آنها راه ندارد بیان کرده‌ام.

ومعنای بسیاری از گفته‌های امامان راکه مردمان آنها را متناقض با یکدیگر گمان می کنند گرد آورده‌ام و نشان داده‌ام که درمعنی باهم توافق دارند. شبهه‌های کسانی را که این گونه اخبار راضعیف می‌پنداشتند ازمیان برده‌ام. ازاین گونه امور در کتاب مصابیح النور فی علامات اوایل الشهور یاد کرده‌ام. راهی نشان داده‌ام که از آن راه می‌توان در آنجا که میان اصحاب ما ازجهت اخبار اختلاف

۱ ـ همان کتاب، ص ۱۰۰.

وجود دارد ، به شناختن حق دست یافت »[1].

شیخ مفید ، در نتیجهٔ کار دقیق غربال کردن و جدا کردن احادیث مشکوک و هماهنگ ساختن محتویات احادیث صحیح با یکدیگر ، توانسته است در بارهٔ ابن جنید چنین بنویسد :

«و به پرسشهای مربوط به مسائلی جواب دادم که ابن جنید آنها را گرد آورده و به مردم مصر نوشته و آن را به نام المسائل المصریة خوانده بود. وی در این کتاب برای اخبار بابهایی قرار داده و چنان گمان کرده بود که این اخبار در معنی با یکدیگر اختلاف دارند ، و این را به رأی خود به امامان علیهم السّلام نسبت داده بود. و من گمان و پندار وی را در این خصوص باطل کردم. معانی را چنان بایکدیگر جمع آوردم که دیگر اختلافی در میان آنها مشاهده نمی‌شود. هر کس به این جوابها دسترس پیدا کند و آنها را از روی انصاف بخواند و در آنها بیطرفانه بیندیشد ، شناختن حق در همهٔ آنچه تصوّر اختلاف در آن می‌کند بر وی آسان می‌شود ، و در بارهٔ احادیث منسوب به امامان ما علیهم السّلام به یقین می‌رسد»[2].

نجاشی در رجال خود از کتاب المسائل المصریه به عنوان تألیفی از ابن جنید یاد نکرده است. ولی در ضمن برشمردن آثار شیخ مفید این کتابها را نام برده است: [نقد] رسالة الجنیدی الی اهل مصر ، و النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی[3].

شیخ مفید در ضمن خلاصه کردن مسائلی که در مورد اخبار ائمّه (ع) پیش می‌آید می‌گوید دشواری آنها نه تنها از جهت این است که مدلول عام یا خاص دارند ، و تکلیفی که معیّن می‌کنند واجب است یا مستحب ؛ و معنی آنها اصطلاحی و فنّی است یا متعارفی ،

۱ـ همان کتاب ، ص ۵۸ ـ ۵۷ .

۲ـ همان کتاب ، ص ۵۸ .

۳ـ النجاشی ، کتاب الرجال ، ص ۳۱۲ . رجوع کنید به پیش از این ، ص ۴۷ : شمارهٔ ۷۲ ؛ ص ۵۵ ؛ شمارهٔ ۱۰۲ .

بلکه از این جهت هست نیز هست که امامان (ع) از بیم شکنجه معانی باطنی را مکتوم نگاه می‌داشتند. گفتهٔ وی چنین است:

«خلاصه آنکه گفته‌های امامان علیهم‌السّلام معمولاً ظاهری داشته که با باطن آن موافق بوده است، جز در پاره‌ای نتایج آنها.

و بعضی از گفته‌های ایشان، برای تقیّه و اضطرار، ظاهری مخالف با باطن داشته است. ظاهر بعضی دیگر وجوب والزام را می‌رساند، در صورتی که در حقیقت حکایت از نافله بودن واستحباب دارد. ظاهر بعضی دیگر حکایت از استحباب دارد، در صورتی که باطن آن وجوب را می‌رساند. بعضی عام است و خاص را می‌رساند، و بعضی دیگر خاص است واز عام حکایت می‌کند. گاه ظاهر حدیث مستعار است واز معنای حقیقی انحراف حاصل کرده و متضمّن تعریض است که این همه برای خیر عامّه و ملایمت نشان دادن و جلوگیری از ریختن خونها بوده است.

و این نه شگفت انگیز است ونه بدعتی به شمار می‌رود. چه حتّی در قرآنی که کلام خدا و در آن درسهای آشکار و شفا دهنده [بخوانید «شفاء» به جای «شقاء» در متن چاپی] آمده. گاه ظواهر آیات با معانی آنها تفاوت دارد و مردمان دراین باره با یکدیگر اختلاف کلمه پیداکرده‌اند. در مورد سنّت استوار پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلّم نیز چنین است و دانشمندان در معانی کلمات او با یکدیگر یک سخن نیستند»[1].

در هیچ یک از این نقدهای بر محدّثان، مفید از اصل موضوعی به عنوان علم مکتوم

۱- «السرویه»، ص ۵۸. شیخ مفید نمی‌گوید که یک تفسیر و معنای باطنی برای قرآن وجود دارد. رجوع کنید به «اصول الفقه»، ص ۱۸۷، که درآنجاگفته‌است که «ظاهر» عبارت ازچیزی است که هر کس عربی بداندآن را می‌فهمد. برای «باطن» خواننده به اطلاعاتی اضافی نیازدارد ولی این به معنی تفسیرباطنی نیست. مثالهای که شیخ مفید به دست می‌دهد معانی اصطلاحی و فنی «صلات» و «زکات» است.

موجود در کارشناس حدیث سخن نمی‌گوید. بلکه اجتهاد شخص کارشناس (هرچند مفید کلمهٔ اجتهاد را به کار نبرده است) عبارت از این است که احادیث را غربال کند و حدیث محکم را از آنها که راویان ضعیف دارند جدا سازد. ودرمورد دستهٔ اوّل قواعد تفسیر و تعبیر را به کار اندازد که امید آن است تا از این راه بتواند عام را از خاص؛ امر واجب را از سفارش محض، و معنای نهانی را که امام به احتیاط در زیر الفاظ پنهان کرده بوده است بازشناسد.

شیخ مفید روش خود را درشش قاعده خلاصه کرده است. ملاکهای وی عبارت است از: عمل شیعه. وفور اعتبار وحجیّت راویان. به‌کار بودن روایت در ایّام چند نسل. توافق اغلب اصحاب امام. وتناقض نداشتن باقرآن وعقل. گفتهٔ وی چنین است:

«پس اگر دیدیم که یکی ازدوحدیث به اتّفاق مورد عمل است ودیگری چنین نیست، خواهیم دانست آنکه مورد اتّفاق است، درظاهر وباطن حق است؛ واینکه به دیگری از آن جهت عمل نمی‌شود که ازروی تقیّه گفته شده بود، یا اینکه دروغ به آن راه یافته است.

هنگامی که با حدیثی مواجه شویم که ده نفراز اصحاب امامان (ع) آن را روایت کرده‌اند. ودر لفظ ومعنی مخالف با حدیث دیگری است که دو یا سه‌نفرراوی آن بوده‌اند. واین دوحدیث را نمی‌توان با یکدیگر جمع کرد، به‌سود روایت ده نفره و به زیان آن روایت دیگر دو یا سه نفره رأی می‌دهیم. واین حدیث دوم را بر تقیّه یا توهّم ناقل آن حمل می‌کنیم.

هنگامی که با حدیثی روبروهستیم که موردعمل اصحاب خاصّ امامان (ع) در زمانهای پیاپی و زمان امامی بعد از زمان امام دیگر بوده، به سود آن برضدّ حدیث دیگری حکم می‌دهیم که مخالف آن است و بدان صورت مورد عمل متوالی نبوده است.

هنگامی که روایتی را می‌یابیم که شیوخ فرقه روایت کرده واز مخالفت آن سخنی نگفته‌اند، آن را حدیث ثابت و استوار می‌شناسیم. و اگر کسان دیگری جز

ایشان که در شماره و درارتباط با ائمه (ع) همچون ایشان نیستند همان روایت را نقل کنند ، این خود علامت درستی آن حدیث است . و فرق میان حق و باطل در معنی آن است . واینکه جایز نیست که امام (ع) درحادثه‌ای بنابر تقیه فتوا دهد، وکار شناسان درعلم دین ازاصحاب امام آن را بشنوند وندانند که درچه موقعیتی چنین فتوایی داده شده است . اگر یکی ازایشان از این امر غافل بماند، ازدیگران پوشیده نخواهد ماند . مخصوصاً با توجه به این امر که آنان درفتوا و تشخیص حلال ازحرام و نقل واجبات و مستحبات و احکام شهرت و معروفیت دارند .

هنگامی که با حدیثی مواجه شویم که متناقض باکتاب باشد؛ وایجاد توافق میان آنها ممکن نشود؛ آن حدیث را طرد می‌کنیم. زیرا کتاب خدا واجماع امامان (ع) چنین حکم کرده است .

ونیز اگرحدیثی را مخالف حکم عقل یافتیم. آن را طرد می‌کنیم؛ زیرا که عقل به فسادآن حکم کرده است. وحکم کردن درباره اینکه آیاآن حدیث درست است و به سبب تقیه بدان صورت بیان شده. یا اینکه به‌غلط به‌امامان نسبت داده شده ، کار پس از آن است»[1].

بنابراین عمل جامعه شیعه عامل مهمی درتشخیص صحت وسقم حدیثی توسط کارشناس در حدیث است .

خلاصه

اعتقاد به تقیه مؤمن شیعه را از اینکه دست به انقلاب وشورش سیاسی بزند باز می‌داشته است. به اواندرز می‌دادندکه درزیر سلطه حکومت ظالم آرامش خود را حفظ کند و منتظر ظهور مهدی (ع) باشد .

علی رغم اختلافات درتعبیر ، فقه معتزلی درچار چوب چهار اصل استقرار یافته

۱- تصحیح ، ص ۷۲ - ۷۱ .

تسنن می‌گنجد : قرآن . سنّت . اجماع . و قیاس . شیخ مفید دو اصل اخیر را طرد می‌کند . و به جای اجماع حجیّت امام را قرار می‌دهد که از طریق روایات به‌دست می‌آید . و مسائلی که دربارهٔ آنها در قرآن یا حدیث در مورد آنها تصمیمی گرفته نشده ، باید به میانجیگری عقل حل شود — ولی نه با استدلال از طریق قیاس با احکام دیگر .

شیخ مفید خبرواحد را قاعدهٔ مطمئنّی برای عمل نمی‌داند . ولی در حالات استثنائی می‌توان از صحّت خبر واحد به یکی از دو وسیله اطمینان حاصل کرد : یکی همراه بودن آن با دلیلی عقلی ، و دیگری اجماع همهٔ شیعه بر له آن . شیخ مفید حدّاقلّ عدد کسانی را که روایت کردن آنها برای آنکه حدیثی عنوان حدیث متواتر پیدا کند لازم است ، معیّن نکرده است .

یکی از وظایف مهمّ علمای شیعه آن است که معنی مکتوم احادیث روایت شدهٔ از امامان (ع) را که گاهگاه بر سبیل تقیّه سخن می‌گفته‌اند ، روشن و آشکار سازند .

شیخ مفید بر ابن جُنید . از آن جهت که قیاس و رأی شخصی را در احکام خود مورد عمل قرار داده . وعلاوه بر این بعضی از فتاوی خود را مبتنی بر اخبار آحاد کرده ، خرده گرفته است . خرده‌گیری وی بر ابن‌بابویه ، هم از آن جهت است که به احادیث ضعیف استناد جسته . و هم از آن جهت که در تفسیر و تعبیر آنها عاقلانه قضاوت نکرده است .

بخش دوم

ابن بابویه

ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویهٔ قمی (متوفّی در ۳۸۱/۹۹۱-۹۲)[۱]. محدّث شیعی، یکی از استادان شیخ مفید بود. هدف این فصل مقایسه‌ای است میان علم کلامی که از او می‌توان شناخت با علم کلام شاگردش. پیش از این از خرده گیریهای مفید نسبت به ابن‌بابویه به عنوان یک محدّث آگاه شدیم.

در اینجا لازم نیست خلاصه‌ای از اندیشهٔ ابن بابویه دربارهٔ همه نکات آورده شود. چه خود وی اعتقاد نامه‌هایی در «رسالة الاعتقادات»[۲] و در آغاز «الهدایة»[۳] و در امالی[۴] خویش نوشته‌است. در دو اعتقادنامهٔ اخیر، اصولی که باید به‌آنها اقرار کرد، در مقدّمه گزارشهای مفصّلتر از واجباتی که باید انجام داده شود قرار گرفته است. چون

۱- دربارهٔ زندگینامهٔ وی رجوع کنید به ا. فیضی، «ابن بابویه»، در چاپ دوم دایرةالمعارف اسلام، جلد سوم، ۷۲۶ - ۲۷. در خصوص شکل تلفظ نام وی رجوع کنید به فیضی، یک اعتقاد نامهٔ شیعی («انجمن تحقیقات اسلامی»)، شمارهٔ ۹؛ آکسفرد: انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۴۲)، ص ۸، حاشیهٔ ۲.

A. Fyzee, *A Shi'ite Creed* («Islamic Research Association Series,» No 9.

۲- متن عربی «رسالة الاعتقادات» مندرج در مجموعه‌ای است که ازروی اسم نخستین رسالهٔ آن به نام الباب الحادی عشر (تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۷۰ ه ق)، ص ۱۱۵-۶۶، نامگذاری شده، و آن چاپ مجددی از چاپ ۱۲۹۲ است. کتاب یک اعتقاد نامهٔ شیعی فیضی ترجمه‌ای از متن عربی «رسالة الاعتقادات» چاپ نجف و دهلی و با مقابلهٔ با چاپ ۱۲۷۰ ه ق تهران است. نقلهایی که دراین فصل آمده ازهمین ترجمهٔ انگلیسی گرفته شده. شماره صفحات ترجمهٔ فیضی پس از علامت ف آمده است.

۳- «الهدایة»، ص ۱۲ - ۱.

۴- ابن بابویه، امالی شیخ صدوق با ترجمهٔ فارسی (تهران: اسلامیه، ۱۳۸۰ ه ق)، ص ۶۳۹ - ۵۴.

خلاصه‌های خود ابن بابویه از مذهب . ضرورت توصیف کامل را در اینجا ازمیان می‌برد ، روش این بخش گزینش و معرّفی نکاتی است که وی در آنها با شاگردش مفید اختلاف داشته است . دربارهٔ مسئلهٔ بزرگتر مصدر احادیثی که در دسترس ابن بابویه بوده ، و انگیزه‌های وی برای برگزیدن روایاتی که مورد استفاده قرار داده ، در اینجا بحثی به میان نخواهد آمد .

فصل دوازدهم

به کار بردن عقل

ابن‌بابویه احادیثی از امام جعفر صادق علیه السّلام روایت می‌کند که در آنها از جَدَل دربارهٔ خدا نهی شده [1]. و متکلّمان (اصحاب الکلام) به هلاك تهدید شده‌اند [2]. هماهنگ با روایاتی که نقل کرده، ابن بابویه اختلاف وجدل را تنها به‌صورت نقل کردن وتوضیح دادن کلمات خدا وپیامبر (ص) وائمهٔ مجاز شمرده است. به‌گفتهٔ او: «استدلال کردن با مخالفان به وسیلهٔ کلمات خدا و امامان، یا به میانجیگری اندیشه‌هایی که از گفته‌های ایشان منظور نظر بوده، بدون محدودیّت برای کسی که در علم کلام مهارت دارد مجاز است. ولی برای کسی که چنین نباشد مجاز نیست بلکه ممنوع وحرام است» [3]. حتّی در اینجا نیز میدان بحث مجاز برای کارشناسان محدود به‌نقل وتوضیح اخبار است. این است تصوّر ابن بابویه دربارهٔ نقش شخص متخصّص در علم کلام.

شیخ مفید در جواب می‌گوید که دونوع مناظره و جدل وجود دارد که یکی حقّ ودیگری باطل است. اوّلی مطلوب است وعملاً به‌توسّط قرآن وعمل امامان به آن سفارش شده است که نه تنها شخصاً با مخالفان در دین به مناظره و جدال می‌پرداختند، بلکه شیوخ اصحاب ایشان «درهر دوره نظر و استدلال را به‌کار می‌بردند و به حق جدال می‌کردند

۱- التوحید، ص ۶۱-۶۵ و ۴ ؛ «الهدایة»، ص ۳ ؛ «رسالة» ص ۷۴ - ۷۳، F ؛ ۴۳-۴ .

۲- همان کتاب، ص ۷۴، ف ۴۳ .

۳- همان کتاب، ص ۷۴. ف ۴۳ .

و باطل را با حجّت و برهان از میان می‌بردند و به همین جهت امامان (ع) از ایشان سپاسگزاری می‌کردند و زبان به ستایش و ثنای ایشان می‌گشودند»[۱]. شیخ مفید روایتهایی از کلینی در تأیید همین مطلب نقل کرده است. ممنوع شدن سخن گفتن درباره خدا را شیخ مفید بدین صورت توجیه کرده است: «واما نهی از کلام درباره خدای عزّوجلّ اختصاص دارد به نهی از کلام در شبیه شمردن او به آفریدگانش و ستمگر بودن در احکامش»[۲].

سپس شیخ مفید کسانی را که مخالف به کار بردن عقل و نظر هستند مورد حمله قرار می‌دهد و می‌گوید که آنان از این طریق بی عقلی خود را نشان می‌دهند. وی همچنین به این مطلب اشاره می‌کند که به کار بردن نظر به معنی مجادله و مناظره نیست. و در زمانهای متأخّر امکان آن هست که به سبب تقیّه یا سببهای دیگر چنان ضرورت پیدا کند که از پرداختن به مناظره خودداری کنند. ولی دست کشیدن از عقل و استدلال به تقلید کورکورانه می‌انجامد که همه در طرد آن با یکدیگر اتّفاق کلمه دارند[۳].

ابن بابویه آشکارا اظهار داشته است که تقیّه بر همهٔ امامیان تا زمان ظهور امام دوازدهم واجب است[۴]. در همهٔ موارد، برای جلوگیری از خونریزی باید به تقیّه عمل شود»[۵].

۱- تصحیح، ص ۲۷ - ۲۶.

۲- همان کتاب، ص ۲۷. شیخ مفید خواننده را به سه تا از کتابهایش ارجاع داده که اکنون در دست نیست: الارکان فی دعائم الدین والکامل فی علوم الدین و عقود الدین، که در آنها احادیثی را که ظاهراً برضد علم کلام عقلی بوده گرد آورده و مورد بحث قرار داده است. و این نشان می‌دهد که شیخ مفید برای اینکه علم کلام را دربرابر محدثان زمان خود علمی مجاز جلوه دهد، گرفتار زحمت بوده است.

۳- تصحیح، ص ۲۸.

۴- «رسالة»، ص ۵ - ۱۰۵ : F ، ۱۲ - ۱۱۰.

۵- «الهدایة»، ص ۹. از سوی دیگر، ابن بابویه برآن است که امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است، ولی در موارد نا مساعد ممکن است این کار به صورت «قلبی» انجام شود. در ص ۱۱ (همان کتاب) چنین می‌گوید: «امر به معروف و نهی از منکر دو وظیفه است که خدا برحسب قابلیت و استطاعت هر کس برعهدهٔ او گذاشته است. و وظیفهٔ

بقیه حاشیه در صفحهٔ بعد

مفید با این نظر مخالف است و می‌گوید که تقیّه به صورت مثبت واجب نیست مگر آنکه یقین حاصل آید که اگر ایمان واقعی یک نفر آشکار شود سبب هلاک او خواهد شد[1]. عدم توافق دربارهٔ تقیّه انعکاس دیگری از اختلاف نظرهای ابن بابویه و شیخ مفید دربارهٔ مناظره کردن در موضوعات دینی است. شیخ مفید احادیث وارد شدهٔ برضدّ جدل و مناظره را با تمایز قایل شدن میان دانایان و نادانان چنین مورد توجیه قرار می‌دهد:

«امامان راستگو به عدّه‌ای از هواداران خود دستور داده‌اند که از نمایش دادن حقیقت خود داری ورزند و آن را از دشمنان دین پوشیده نگاه دارند و چیزی را بر ایشان آشکار سازند که گمان آنان را بر مخالفت ایشان سست کند. این به خیر و صلاح ایشان است. و به عدّه‌ای دیگر از هواداران خود دستور داده‌اند که با مخالفان خود سخن گویند و آشکارا با دعوت کردن به‌حق با ایشان رو به رو شوند. چه می‌دانند که در این کار آسیبی به ایشان نخواهد رسید»[2].

مفید آموزهٔ استاد خود را در خصوص تقیّه از این جهت مورد خرده‌گیری قرار داده

بقیه حاشیه از صفحهٔ قبل

هرشخص است که شر و بدی را قلباً نهی کند. امام صادق (ع) گفته است: «امر به معروف و نهی از منکر چون در حق یک مؤمن صورت پذیرد برای آگاه کردن او است، و در حق شخص نادان برای دانستن او، و تنها در این صورت واجب است. و اما درحق کسی که تازیانه و شمشیر به دست دارد، نه».

برای اطلاع یافتن از نظر شیخ مفید مبنی براینکه امر به معروف و نهی از منکر وظیفهٔ اجتماع است، به پیش از این، ص ۷۱ - ۳۶۹، مراجعه کنید.

۱ - تصحیح، ص ٦٦؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۷۴ - ۳۷۰.

۲ - همان کتاب، ص ٦٦.

است که به صورت مطلق بیان شده ودر آن تمایزی میان تودهٔ مردم که مکلّف به پنهان کردن اعتقاد خود هستند و علما و کارشناسان که موظّفند برای دفاع از اعتقاد خویش دربارهٔ آن استدلال کنند ، مشاهده نمی‌شود . ابن بابویه که از توجّه به این تمایز غافل مانده ، خود رفتار خویش را محکوم کرده است. چه شیخ مفید می‌گوید :

«وی اعتقاد شخصی خود را دربارهٔ حق در خطابه‌های خویش که جنبهٔ عام داشته ، و نیز در کتابهایش که به صورتی وسیع انتشار یافته ، بیان کرده است. از تناقضی که میان گفتار و کردار او وجود دارد غافل مانده است. اگر آموزهٔ تقیّه را در جای درست خود قرار می‌داد [یعنی آن را به صورت صحیح بیان می‌کرد] وازسخن بیربط دربارهٔ آن گفتن پرهیز می‌کرد. ازتناقض‌گویی رهایی می‌یافت و حقّ مطلب برای کسانی که خواستار هدایتند آشکار و در به روی آنان گشوده و معنای آن برای ایشان هویدا می‌شد. ولی وی از روش اصحاب حدیث پیروی کرد و تنها به سطح معانی پرداخت و از راههای تفکّر دوری گزید. این نگرش به دین کسی که پایبند آن است آسیب می‌رساند ، و باقی ماندن بر آن مانع تحقیق عقلانی است»[1].

شیخ‌مفید می‌گوید که ابن‌بابویه ، علی رغم خودش ، یک جدلی بود. ولی عملاً . اختلاف اساسی میان آن دو در این نیست که ابن بابویه نتوانست مرد عالم را از تودهٔ مردم تمیز دهد ـ چه وی چنین کرد ـ بلکه در آن است که حتّی وظیفهٔ شخص کارشناس ، درطرح وی ، محدود به توضیح وبیان کردن احادیث بوده است. ابن بابویه به آن تمایل نداشت که از آن احادیث بسیار دور شود وچندان به‌تفسیر و توجیه آنها بپردازد که سازگاری و توافقی میان این احادیث وتحقیق و پژوهش استقلالی به وجود آورد. مفید ، با آنکه می‌گفت عقل در مقدّمات و نتیجه گیریهای خود به یاری سمع (وحی) نیازمند است[2] ،

۱ـ تصحیح ، ص ۶۷.

۲ـ اوائل ، ص ۱۲ ـ ۱۱.

رساله‌هایی نوشت که تنها مجموعهٔ احادیث نبود. و مجموعه‌هایی از جوابهای خودش به پرسشهایی که از او شده بود فراهم آورد که کاری به احادیث و بیان و تفسیر آنها نداشت. و او عادتاً میان آنچه به‌وسیلهٔ عقل شناخته می‌شود با آنچه وسیلهٔ شناختن آن وحی است. تمایز می‌گذاشت.

اندیشهٔ خود ابن بابویه دربارهٔ ارتباط میان عقل و سمع در مقدّمهٔ کتابش دربارهٔ امام غایب. کتاب کمال‌الدین، آمده است. می‌گوید هر کس مدّعی آن شود که حتّی یک ساعت دنیا می‌تواند بدون امام برسرپا بماند. منطقاً در نفی هرگونه رسالتی با برهمنان موافقت دارد. و اگر قرآن نگفته بود که محمّد (ص) خاتم پیامبران است، در هر عصری لازم می‌بود که پیغمبری وجود داشته باشد.

ابن‌بابویه با این منع قرآنی روبرو بوده که امامان را نمی‌توان رسول یا نبی خواند. و با وجود این دربارهٔ ضرورت جانشین داشتن پیامبران چنین سخن گفته است:

«و چون این امر حقّ است [یعنی نصّ قرآن که محمّد (ص) خاتم پیامبران است]، این اندیشه که فرستاده‌ای پس از او باشد حذف می‌شود، ولی در ذهن صورت عقلانی خواهان جانشینی باقی می‌ماند (بقيت الصّورة المستدعية للخلافة في العقل). بدین معنی که خدا هرگز به پذیرفتن آموزه‌ای دعوت نمی‌کند مگر اینکه حقّانیّت آن را در جانها مصوّر کرده باشد. هنگامی که چنین نکرده باشد. دعوت کردن به این تعلیم و آموزه درست نیست، چه دلیل و حجّت استقرار نیافته است. و این بدان جهت است که اندیشه‌های دربارهٔ چیزها با یکدیگر سازگارند و با متقابلهای خود تعارض دارند. بدان سان که اگر در ذهن انکار پیامبران وجود داشت، خدا اصلاً پیامبری نمی‌فرستاد.

و این بدان می‌ماند که پزشکی بیمار را با آنچه با طبیعت یا مزاج طبیعی او سازگاری دارد درمان کند. اگر با داروی ناسازگار با مزاج بیمار اورا معالجه کند، سبب تباهی او خواهد شد.

پس این مطلب به‌اثبات رسید که خدا که احکم‌الحاکمین است . هرگز به چیزی دعوت نمی‌کند مگر اینکه صورت آن در نفس تثبیت شده باشد»[۱].

در اینجا اثری از نظریهٔ اندیشه‌های فطری و تحصیل علم و معرفت از طریق یاد آوری گذشته مشهود است. در ورای آن این فرض وجود دارد که هر چیز ، حتّی فکر ، با تدبیر و تنظیم خدا اتّفاق می‌افتد . اگر عقل چیزی را معقول تشخیص دهد ، این بدان جهت است که خدا نفس آدمی را آمادهٔ پذیرفتن آن چیز قرار داده است . نه اینکه آن چیز را شایستهٔ دریافت شدن به‌توسّط نفس آدمی قرارداده باشد. بدین ترتیب نفس و عقل به توسّط خدا آمادگی آن را پیدا کرده است که آموزهٔ جانشینان پیغمبر را که در تعلیمات شیعی از آن آگاهی پیدا می‌کند ، بپذیرد.

آنچه مفید به‌آن نام برهان عقلانی خویش بروجود یک امام می‌دهد . برخاستهٔ ازاین اصل است که‌خدا نمی‌تواند مردمان را به چیزی بیش ازقدرت تحمّل‌آنان مکلّف سازد . و اینکه آنان را موظّف به مراعات قوانین شریعت کرده است . مفید براین دو برهان مقدّمه‌ای را اضافه می‌کند حاکی از اینکه وجود امام حاضر برای تعیین آنچه شریعت مردمان را به‌آن مکلّف ساخته است ، ضرورت دارد[۲]. ولی شیخ‌مفید دربارهٔ ارتباط میان عقل و سمع (وحی) اندك سخن می‌گوید.

درملاحظات ابن‌بابویه درخصوص حدیثی که می‌گوید «خدارا به خدا می‌شناسیم» . مقداری ابهام وجود دارد. نخست چنان می‌نماید که وی با توجهی هر نیاز به سمع را کنار می‌گذارد. گفتهٔ وی چنین است :

«بیان صحیح دراین باره آن است که‌گفته شود : ما ازاین جهت خدا را به خدا می‌شناسیم که اگر او را با عقل خود شناخته باشیم . او عقل را به ما بخشیده است . و اگراو را به وسیلهٔ رسولان وپیامبران وحجّتهای او [یعنی امامان]

۱ـ کتاب کمال الدین (چاپ سنگی ۱۳۰۱ هجری قمری تهران)، ص ۴.

۲ـ الافصاح ، ص ۴ ، نقل شدهٔ پیش از این در ص ۳ - ۱۶۲ .

بشناسیم. اوآنان را فرستاده و براهین و حجّتهای خویش قرارداده است. و اگراورابه وسیلهٔ جانهای خود بشناسیم؛ اوآنها را پدیدآورده است. بنابراین او را به وسیلهٔ خودش می‌شناسیم»[۱].

در اینجا ابن بابویه بر عقل روا داشته است که قابل به دست آوردن مقداری معرفت و شناخت خدا شود. ودر واقع چنانکه پس از این خواهیم دید، از طریق مُحدَث بودن جهان به اثبات وجود خداپرداخته است. ولی نباید کسی به جملهٔ «اگر اورا با عقل خود شناخته باشیم» وی معنایی بیش از آنچه می‌تواند تحمّل کند بدهد. ابن بابویه به صورت مثبت نمی‌گوید که این یک فرض واقعی است. مقصود وی آن است که حتّی درچنین حالتی اعتبار شناخت از آنِ خدا است.

بلافاصله پس‌از آن حدیث دیگری را تفسیر می‌کند مشعربراینکه مابرای شناختن خدا به‌کسی نیازمندیم که او را فرستاده باشد. گفتهٔ وی چنین است:

«امام صادق (ع) می‌گوید: «اگر خدا نبود، ما شناخته نمی‌شدیم. و اگرما نبودیم‌خدا شناخته نمی‌شد». معنی‌این روایت چنین‌است: اگر حجّتها نبودند. خدا با فهم درست شناخته نمی‌شد؛ واگرخدا نبود. حجّتها شناخته نمی‌شدند. ازمتکلّمی‌شنیدم که می‌گفت: «اگرکسی دربیابان بی‌آب وعلفی به‌دنیا آید. وکسی نباشدکه اورا رهبری وهدایت‌کند. چون به‌سنّ بلوغ برسد وبه‌آسمان و زمین بنگرد، این خود برای اوثابت می‌کندکه آنها سازنده وپدید آورنده‌ای دارند». من به‌او گفتم: چنین چیزی وجود پیدا نکرده است. افسانه‌ای است دربارهٔ چیزی‌که هرگزنبوده. ومی‌خواهد بگویدکه اگرچنین چیزی وجود می‌داشت چنان نتیجه‌ای از آن حاصل می‌باشد. و اگر چنین حادثه‌ای پیش می‌آمد، آن انسان تنهابرای خودش دلیل وجود خدا به شمار می‌رفت؛ چنانکه پیامبری تنها برای خویش مبعوث می‌شد، وپیامبردیگری مأمور ابلاغ به قوم

۱ـ التوحید، ص ۲۹۰.

و فرزندان خود بود ؛ و دیگری به مردمان قبیلهٔ خود اختصاص داشت. و دیگری به‌مردمان سرزمین خود. و یکی برای ابلاغ رسالت به‌همگان مأموریّت داشت»[۱].

این بدان معنی است که انسان به کسی نیاز دارد که خدا او را فرستاده و مأموریّت داده باشد تا او را به شناخت خدا رهبری کند.

این درست نیست که هر کس می‌تواند برهان و حجّت خدا شود. باید از خدا الهام گرفته باشد. ابن بابویه به دنبال آن چنین آورده است:

«و امّا در مورد ابراهیم خلیل که به زهره و سپس به ماه و سپس به خورشید نگریست. وچون آنها غروب کردند گفت: «یا قوم انّی بریءٌ ممّا تُشرکون ← ای مردم، من از آنچه به آن شرک می‌ورزید بیزارم» [قرآن. انعام: ۷۸]. باید گفت که او پیغمبر بود والهام گرفته و فرستاده شده. و هرچه گفته به الهام و وحی الاهی بوده است. و گفتهٔ خدا چنین است: «و تلک حجّتنا آتیناها إبراهیم علی قومه ← و آن حجّت ما است که برای قومش به ابراهیم دادیم» [قرآن. انعام: ۸۳]. همه کس مانند ابراهیم نیست. اگر به‌سبب وجود معرفت عقلی نیازی به تعلیم خدا و اینکه خود را بشناساند نبود، خدا این کلمات را فرو نمی‌فرستاد: «فاعلم أنّه لا إلٰه إلاّ الله ← پس بدان که خدائی جز الله نیست» [قرآن. محمّد: ۱۹]»[۲].

مقصود ابن بابویه آن است که عقل بدون یاری سمع (وحی) نمی‌تواند به شناخت کامل خدا برسد. این بدان معنی نیست که نتایجی که عقل به آنها می‌رسد اعتبار و صحّت ندارد. وی دربارهٔ وضع فعلی رسیدن مردمان به شناخت خدا سخن می‌گوید. درصدد پژوهش دربارهٔ قدرت عقل تنها، خواه برای اثبات وخواه برای ردّ آن، نیست. روی هم رفته.

۱- التوحید. ص ۹۱ - ۹۰.

۲- همان کتاب، ص ۹۲.

ابن بابویه تمایزی میان کار عقل و سمع قائل نمی‌شود؛ و نیز در آنجا که حدیثی برای توضیح یک نکته در دسترس است. به تحقیق و پژوهش شخصی خویش اعتماد نمی‌کند. دو اثر وی. علل الشرایع و معانی الاخبار. که به بیان دلایل چیزها اختصاص دارد. تقریباً به تمامی از احادیث فراهم آمده است.

از طرف دیگر. مفید به آن تمایل دارد که. حتّی با داشتن احادیثی در درست که می‌گویند با عقل به چیزها می‌توان دسترس پیدا کرد، بر عقل تکیه و اعتماد کند. مثلاً. هنگامی که از وی در خصوص سؤال در قبر پرسش می‌شود، می‌گوید در عین آنکه وحی وسیلهٔ ما برای شناخت واقعیّت این پرسش است، از طریق عقل می‌دانیم که زندگی به فرد مرده بازمی‌گردد و چنان می‌شود که می‌تواند در معرض این پرسش و دادن پاسخ قرار گیرد. احادیثی نیز هست که بنابر آنها زندگی بازگردانده می‌شود، ولی، به گفتهٔ وی، این احادیث ضرورت ندارد. از آن جهت که عقل بدون یاری آنها می‌تواند به آن نتیجه برسد[1].

شیخ مفید. با بسط دادن حکم سادهٔ ابن بابویه بر اینکه هرچه به صورت خاص ممنوع نشده باشد مباح است[2]، چنین توضیح می‌دهد: در عین آنکه دربارهٔ بعضی از چیزها به وسیلهٔ عقل تنها می‌توان داوری کرد، و دربارهٔ برخی از چیزهای دیگر عقل دچار تردید می‌شود. از زمان تأسیس شریعت هرچیزی که ممنوع نشده باشد مجاز شناخته می‌شود[3]. البته میان یافتن دلیل برای اوامر الاهی و تثبیت حقّ و باطل به میانجیگری عقل و استدلال، اختلافی وجود دارد. ابن بابویه با تأییدِ نظر فضل بن شاذان را نقل می‌کند مبنی بر اینکه دلایل حکیمانه‌ای برای همهٔ اوامر خدا وجود دارد،[4] و دلایلی را که فضل برای بعضی از احکام شریعت آورده است بر می‌شمارد[5]. بدین ترتیب معلوم می‌شود که

۱ـ تصحیح، ص ۴۷ - ۴۶.

۲ـ «رساله»، ص ۱۰۷، ف ۱۱۶.

۳ـ تصحیح، ص ۶۹، نقل شدهٔ پیش از این در ص ۳۹۲.

۴ـ ابن بابویه، علل الشرائع و الاحکام و الاسباب (نجف حیدریه، ۶۶)، ص ۲۵۲-۲۵۱.

۵ـ همان کتاب، ص ۷۴ - ۲۵۲.

ابن‌بابویه منکر حق عقل و استدلال برای تحقیق و جستجو در موضوعات عقیده یا شریعت نیست ؛ ولو اینکه خود از این حق استفاده نمی کند.

پس از آن ابن بابویه ایستار محتاطانه‌ای نسبت به علم کلام عقلی اتخاذ می کند. استعمال آن را محدود به توضیح و بیان معانی حدیث می‌داند . وحتی با این محدودیت هم استفادهٔ از این حق را منحصر به کارشناسانی می‌داند که احتمال آسیب دیدن ایشان از چنین فعالیت نمی‌رود. ابن‌بابویه همچنین دربارهٔ تکلیف تقیه تأکید می کند و با مناظره مخالف است. ولی از سوی دیگر وی خود، همان‌گونه که مفید اشاره کرده است. در این گونه جدالها و مناظرات شرکت می‌جسته است. در عمل ابن‌بابویه سخت به معنای حرفی حدیث متمسک می‌شود، و به‌همین جهت تعیین عقیدهٔ شخصی او دشوار است. به نظریه‌ای از معرفت اشاره می کند که مستلزم داشتن اندیشه‌های فطری برای توضیح دادن و بیان هماهنگی عقل و سمع است ، و خود بر آن است که سمع برای آنکه شخص به شناخت خدا برسد ضرورت دارد. به‌صورت خلاصه، شاگرد وی تا حدی حق داشته است که بر وی خرده گیرد و بگوید که «وی از روش اصحاب حدیث پیروی کرد وتنها به سطح معانی پرداخت واز راههای تفکر دوری گزید»[1]. و از همین خرده‌گیری می‌توان به اندیشهٔ خود مفید دربارهٔ وظیفهٔ شخص عالم به علم کلام پی برد.

۱- تصحیح ص ٦٦ ؛ رجوع کنید به پیش‌ازاین ، ص ۲۰ ؛.

فصل سیزدهم

توحید

ابن بابویه مشتاق آن بود که تهمت نا سازگار بودن احادیث امامیّه را با توحید وعدل خدا رد کند. در آغاز کتاب التوحید خود چنین نوشته است: «آنچه مرا به تصنیف این کتاب برانگیخت آن بود که می‌دیدم بعضی از مخالفان که در کتابهای ما به احادیثی برخورده ونتوانسته‌اند به معانی درست آنها دست یابند. فرقهٔ ما را معتقد به تشبیه وجبر تصوّر کرده‌اند»[1]. در دنبال آن می‌گوید که این احادیث باید باهمان حسن نیّت در توجیه و توجّه به قراین که در مورد تفسیر آیات قرآن به کار می‌رود. در معرض رسیدگی و تأویل قرار گیرد. واضح است که مقصود وی مخالفان از گروه معتزله است که پیوسته آمادگی آن داشتند که آیات تشبیهی قرآن را به صورتی جز آنچه از معنای لفظی آنها برمی‌آید توجیه و تفسیر کنند.

تحقیق در آموزهٔ عدل الاهی در فصل آینده نشان خواهد داد که کتاب التوحید درزمانی متأخّرتر از دوران فعّالیّت ابن‌بابویه در آن هنگام که تماسّ نزدیکتری بامعتزلیان داشت نوشته شده‌بوده است. آموزهٔ عدلی که دراین کتاب بیان‌شده. به صورتی آشکار باآنچه در «الهدایة» و «رسالة» آمده اختلاف دارد. ولی دربارهٔ توحید آموزهٔ ابن‌بابویه چنین اختلافی را نشان نمی‌دهد. «الهدایة» و «رسالة» هردو ردّ تشبیه است وهردومنکر آن است که خدارا بتوان دید. ولی در کتاب التوحید ابن‌بابویه غالباً احادیثی‌راکه روایت

---

۱ - التوحید، ص ۱۷.

می‌کند ، با ملاحظات توضیحی از خویش مورد تفسیر قرار می‌دهد . و چنان است که بعضی‌ازاین توضیحات برای اثبات نظر ضدّ تشبیهی اواست که در آثار قدیمتر فقط به‌بیان آن اکتفا کرده بود .

یکی ازاین گونه ملاحظات‌اثبات این‌امراست که‌خدا به‌آفریده‌های خود شباهت ندارد. ابن بابویه چنین می‌گوید :

«دلیل اینکه خدا به هیچ یک از آفریدگانش از هیچ لحاظ شباهت ندارد. این است که هیچ‌یک ازساخته‌های او [یعنی آفریده‌ها] دارای‌جنبه‌ای نیست که محدث نباشد و هیچ جنبهٔ محدث نیست که نشان دهندهٔ قدیم‌نبودن دارندهٔ آن نبوده‌باشد. پس‌اگرخداشبیه یکی‌ازآنان می‌بود؛ لازم می‌آمدکه‌آن جنبه. به همان‌گونه که نشانه‌ای ازحدوث دارندهٔ آن است؛ نشانه‌ای ازحدوث خدا نیزباشد. چه دوچیزکه درنزدنفس بایکدیگرشباهت دارند، بنابر جنبه‌ای که از آن جنبه شبیه یکدیگرند ، ناگزیر در زیر یک حکم واقع می‌شوند . پیش از این ثابت شدکه خدا قدیم است . و غیر ممکن است که خدا ازیک لحاظ قدیم و از لحاظ دیگر محدث‌باشد»[۱].

استدلال به‌صورتی ناشیانه بیان شده است. ابن‌بابویه می‌خواهد بگوید که صفت حدوث در همهٔ جنبه‌های آفریدگان به‌آنها پیوستگی دارد. بنابراین هرچیز که دربارهٔ آفریده‌ها بتوان اندیشید یا گفت منعکس‌کنندهٔ حدوث آنها است. ولی برای آنکه دو چیز شبیه یکدیگرباشند، لازم است جنبهٔ مشترکی داشته‌باشند. پس‌خدارا شبیه‌آفریده‌ای دانستن. مستلزم آن است که خدا یک صفت حادث داشته باشد.

وچون این استدلال مستلزم‌آن است که قدمت خدا پیش از آن به اثبات رسیده باشد، ابن‌بابویه بلافاصله پس‌ازآن به‌آوردن دلیلی‌برای این‌قدمت می‌پردازد ومی‌گوید:

«یک دلیل‌برای قدیم بودن خدا این‌است که اگراومحدث می‌بود. لازم می‌آمد

۱- همان کتاب، ص ۸۱ - ۸۰. برهان مشابهی دراشعری، «اللمع» ، ص ۷ ، شماره ۷ ، آمده است.

که پدید آورنده‌ای داشته باشد، چه فعل تنها از فاعل آن صادر می‌شود. ولی همین مطلبی که برای خدا گفتیم برای پدید آورندهٔ او نیز صدق می‌کند، و این مستلزم آن است که رشته‌ای از محدثها پدید آمده باشد که هیچ آغازی ندارد. و این محال است. پس معلوم شد که باید یک صانع قدیم وجود داشته باشد. وچون چنین است، آنچه ابدیّت وقدمت صانع را ضروری وثابت می‌کند، دلیل اثبات قدمت صانع ما نیز هست»[1].

این بیان به صورت مرموز همان برهان کلامی بر وجود موجود قدیمی است که از محال بودن رشتهٔ بدون آغازی که از موجودات محدث تشکیل شده باشد استنتاج می‌شود. اشاره و توجهی به مفهوم ارسطویی یک جهان قدیم و ابدی ندارد.

در ملاحظهٔ دیگری ابن بابویه استدلال کرده است که اگر دو صانع وجود می‌داشت، یا هریک از آنها ممکن بود بتواند ارادهٔ دیگری را باطل کند یا چنین امکانی وجود نداشت. در هر دو صورت این اشاره‌ای به حدوث بود. دلیل دیگر آن است که هریک از آن دو می‌توانست چیزی را از دیگری پنهان کند، و این خود نشانهٔ عدم قدمت است[2].

۱ـ التوحید، ص ۸۱.

۲ـ همان کتاب، ص ۲۶۹: «دلیل اینکه صانع یگانه است و بیشتر از یکی نیست این است که اگر دو بودند، وضع چنان می‌شد که هر یک از آن دو یا قدرت جلوگیری از دیگری برای انجام دادن کاری که می‌خواست بکند می‌داشت، یا دارای چنین قدرتی نبود؛ در حالت اول کارهای ایشان عقیم می‌ماند. و آنکه کارش بیحاصل و عقیم می‌ماند محدث است، به همان گونه که مصنوع محدث است. واگر چنین قدرتی نداشته باشند به ضرورت ناتوان وناقص هستند، واین خودنشان محدث بودن است. بنابراین ثابت شد که قدیم و ابدی یگانه است.

«دلیل دیگر: هر یک از آن دو باید قادر باشد که چیزی را از دیگری پوشیده نگاه دارد، و اگر چنین باشد، آن یک که چیزی را می‌توان از او پوشیده نگاه داشت محدث است. و اگر قادر نباشد، ناتوان است، و آنچه ناتوان باشد محدث، چنانکه در جای دیگر به اثبات رسانده‌ایم.

«و این برهان بر رد دو قدیم است که صفات هر یک از آن دو همان صفات قدیمی باشد که وجود او را اثبات کردیم».

در این هر دو استدلال قدیم و ابدی یا قادر مطلق ؛ و محدث با محدود ، همسنگ فرض شده است.

بلافاصله پس از آن ابن‌بابویه به مذاهب ثنوی اشاره کرده و چنین گفته است.
«واما درباره‌ٔ مذهب مانی و ابن‌دَیصان ؛ یعنی افسانه‌های ایشان درباره‌ٔ ترکیب و سفاهتهای مجوسان در خصوص اعتقاد به اهریمن ، باید گفت که اینها همان گونه مردود شده که قدمت اجسام رد شده است. چون در این مذهب مشترك سهیمند ، من به آن قناعت می‌کنم که این مطلب را در بارهٔ هر دو بگویم. و به ردّ جداگانهٔ هر یک و پاسخ گفتن به پرسشهائی که ممکن است بشود نمی‌پردازم»[۱].

نظریّهٔ قدمت اجسام به صورت صریح به توسّط ابن بابویه در فقره‌ای که گذشت رد نشده است. به جای آن ازممکن نبودن دوصانع قدیم سخن گفته است. درست است که این دونظر با یکدیگر ارتباط نزدیک دارد ، ولی اینکه وی این دورا با هم اشتباه کرده نشانهٔ وجود نقصی در نظام فکری او است.

درفقرهٔ متأخّرتری از کتاب التوحید، مصنّف آن برهان دراز ونامربوطی برای اثبات وجود خدا ازطریق حادث بودن اجسام آورده است. گام اوّل برای اثبات قدیم نبودن اجسام است. وی چنین می‌گوید :

«ما خود را ودیگر اجسام را جدائی ناپذیر از کاهش و افزایش . در معرض ساخته شدن و اداره شدن ، و گرفتن اشکال و صورتهای مختلف می‌یابیم . و ناگزیر می‌دانیم که نه خود ما و نه چیز دیگری از جنس ما و در معرض همین حالت قرار گرفته [یعنی تغییرات حجم و شکل] آنها را ساخته است. این نه قابل اندیشیدن و نه قابل تخیّل است که آنچه هرگز بدون عوارض زمانی

۱- همان جا.

نبوده و بر آنها تقدّم نداشته ، بتواند قدیم باشد»[1].

گام دوم برهان مدّعی آن است که جهان ، به سبب نظم و هماهنگی و وابستگی طرفینی موجود درپیچیدگی عالم ، لازم است که سازنده ومدبّری داشته باشد. اگر کتاب بدون نویسنده و کشتی بدون سازنده و صورت بدون صورتساز نتواند وجود پیدا کند ، به استدلال او به طریق اولی جهان نمی‌تواند بدون صانع و مدبّری وجود پیدا کند[2].

دلیل دیگر محدث بودن اجسام ، که نخستین گام از استدلالی بود که در بالا نقل کردیم به توسّط یک متکلّم به او گفته شده بود. وی می‌گوید:

«از یکی از اهل توحید و معرفت دربارهٔ برهان حادث بودن اجسام پرسش کردم. وی گفت: «دلیل حادث بودن اجسام این است که آنها درهستی خود ازیک کوْن [وهستی ومعنی] که وجودآن بستهٔ به وجود آنها است، جدایی ناپذیرند. این کون عبارت ازبودن دریک محلّ خاصّ است. وچون جسمی دریک وضع باشد وامکان بودن دروضع دیگربرای آن موجود باشد، معلوم است که این وضع خاص را تنها به سبب یک عـَرَض (معنی) اشغال کرده ، و آن عرض محدث است. بنا بر این جسم محدث خواهد بود ، چه از چیزی محدث جدایی ناپذیر است و مقدّم بر آن نیست»[3].

این برهان همانند برهان پیشین است جزاینکه درآن دو اصطلاح فنی کون و معنی به‌کار رفته و عـَرَضی که در آن مورد توجّه قرار گرفته ، بیش از آنکه اندازه و شکل باشد مکان است.

در صفحهٔ بعد ابن‌بابویه برهان دیگری برای محدث بودن اجسام آورده است. وی می‌گوید :

۱ـ همان کتاب ، ص ۹۹ ـ ۲۹۸ .

۲ـ همان کتاب ، ص ۲۹۹ .

۳ـ همان جا.

«دلیلی بر این که اجسام باید محدث باشند این است که آنها باید متّصل یا منفصل ، و متحرّك یا ساکن باشند. واتّصال و انفصال و حرکت وسکون حادث شدهٔ در زمانند و از اینجا معلوم میشود که اجسام محدثند ، از آن جهت که آنچه نمیتوانند از آن جدا شوند محدث است»[1].

در پی این برهان چند اعتراض و پاسخهای آنها آمده است . در دومین اعتراض پرسیده شده است که چرا عرضهای اتّصال و انفصال ممکن نیست با هم وجود داشته باشد. ترجمهٔ عبارت چنین است :

«چون میبینیم که متّصل تنهابدان جهت متّصل است که اتّصال حضور دارد ، وبا حضورانفصال منفصل میشود ، چرا منکر آن میشوید که باحضور هردو ممکن است متّصل منفصل شود»؟[2].

باید توجّه داشت که در اینجا سؤال برای ابن بابویه مربوط به اجسام متّصل و منفصل است نه ذرّات واتومهای متّصل و منفصل. درنظر وی جهان ساخته شدهٔ از اجسام با اعراض زمانی آنهااست ، درصورتی که درنظرشیخ‌مفیدو ذرّیگران دیگر ، جهان ازاتومها واعراض آنهاساخته‌شده که بهیکدیگرپیوسته واجسام‌راتشکیل داده‌اند. بنابراین درپاسخ گفتن به‌این‌پرسش ، ابن‌بابویه میتواندبه‌این‌امرمتمسّك شود که دوتااز حوادث چهارگانه (اتصال یا انفصال و حرکت یا سکون) همیشه باید در یک جسم وجود داشته باشد ؛ ولی هرگزدوحادث متقابل بایکدیگر نمیتواند با هم درجسم وجود پیدا کند. شیخ‌مفید بانظام‌ذرّیگری خودبرآن بود که ضرورت ندارد که کلّ باحرکات اجزاء خود متحرّك شود[3]. درنظر شیخ مفید ، همهٔ اتومهای یک جسم متحرك لازم نیست متحرّك باشد.

جون شیخ‌مفید معتقد به‌دستگاهی ازاتومهااست که ثبات‌ودوام دارند واعراضی

۱ـ همان کتاب ، ص ۳۰۰ .

۲ـ همان کتاب ، ص ۳۰۱ .

۳ـ اوائل ، ص ۱۰۷ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۵ ـ ۲۷۴ .

که چنین نیستند[۱]، باید چنان فرض کرد که در جایی از کتابهای گمشدهٔ او این مطلب به عنوان برهانی بر وجود خدا متّکی بر حدوث جهان آمده بوده باشد. همانگونه که اندکی پیشتر دیدیم، ابن بابویه نیز چنین برهانی داشت. ولی جهان وی ساده‌تر از جهان مفید و نه ساخته شدهٔ از اتومهای و اعراض و اجسام. بلکه ساخته شدهٔ از اجسام و عرضهای آنها بود.

صفات خدا

ابن بابویه، همچون شاگردش مفید، منکر آن بود که صفات خدا وجودی از خود داشته باشند. برهانی که وی برای اثبات این نظر خود اقامه کرده، بسیار موجز است. وی می‌گوید:

«برهان براینکه خدا دانا وزنده و توانای به خود ونه ازطریق دانایی وحیات و قدرتی سوای خودش است. این است که اگر وی به دانایی دانا می‌بود، دانش وی یا قدیم بود یا محدث. اگر محدث باشد، پس خدا پیش از دانستن نادان می‌شود و این صفت نقص است. و هرچه ناقص باشد، بنابر استدلالی که پیشتر گذشت، محدث است. ولی اگر قدیم باشد، لازم می‌آید که قدیمی دیگر درکنار خدا وجود پیدا کند. و براین توافق شده است که چنین نظری داشتن کفر است. و همین بیان در مورد برهان توانا و توانایی او و زنده و زندگی او صدق می‌کند.

و دلیل اینکه خدا به صورت قدیم وابدی دانا وتوانا وزنده است، این است که ثابت شده است که او به خود داناوتوانا وزنده است. بنابراین به صورت قدیم داننده‌است از آن جهت که ذات او که دانش به آن تعلّق دارد قدیم است. و به همین ترتیب ثابت می‌شود که او به صورت قدیم توانا و زنده است»[۲].

۱ - اوائل، ص ۷۸.

۲ - التوحید، ص ۲۲۳.

مقدمهٔ بیان ناشده‌ای که آن را باید در آغاز این استدلال گذاشت ، آن است که خدا یا به خود دانا و توانا و زنده است ، یا به دانش و توانائی و زندگی که جز خود اواست. و با این ، نتیجهٔ نخستین بند آن خواهد شد که خدا به خود دانا و توانا و زنده است.

مفید نیزچنین اعتقادی دارد ولی آن را به‌صورت یک برهان بیان نکرده است. به جای آن به معارضهٔ با نظریّهٔ دیگری دربارهٔ اینکه صفات خدا چگونه به او تعلّق دارد ، یعنی نظریّهٔ ابوهاشم دربارهٔ احوال پرداخته است[1].

ابن‌بابویه میان صفات ذات و صفات فعل خدا تمایز قائل است. وی می‌گوید: «هنگامی که خدا را باصفات ذاتش توصیف می‌کنیم ، غرضمان از هرصفت‌تنها سلب وانکارمخالفت آن دراو است. می‌گوییم که خدا همیشه شنوا(سمیع)وبینا (بصیر)ودانا(علیم)وفرزانه(حکیم)وتوانا (قادر)وبزرگ(عزیز)وزنده(حیّ) وپایدار (قیّوم) و یگانه (واحد) وکهن (قدیم) است. چه‌اینها صفات ذات او است. نمی‌گوییم که او همیشه آفریننده (خالق) وکننده (فاعل) و آهنگ کننده (مرید) و خواهنده (شائی) و تصویب‌کننده (راضی) و ردکننده (ساخط) و روزی دهنده (رازق) ونیکویی‌کننده (وهاب) وسخنگو (متکلّم) است ، چه اینها صفات افعال اواست ، اینها در زمان پدید می‌آیند وروا نیست گفته شود که خدا پیوسته متّصف به آنها بوده است»[2].

شرحی که مفید براین تمایز نوشته ، چیزی برآنچه ابن بابویه گفته است نمی‌افزاید[3]. هر دو برآنند که خدا همیشه دارای صفات ذات بوده و اینکه معنی آنها فقط این است که خدا را نمی‌توان به متقابلهای این صفات توصیف کرد.

۱- اوائل ، ص ۱۸ ؛ الفصول ، ص ۲۷۹ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۱۸۸.

۲- «رساله» ، ص ۶۸ ، ف ۳۱ - ۳۰ . نیز رجوع کنید به التوحید ، ص ۱۴۸.

۳- تصحیح ، ص ۱۰.

بَداء

نظر ابن بابویه مبنی بر اینکه خدا به خود داناست و اینکه دانا بودن صفت قدیم و ذاتی خدا است ، بر او لازم می‌ساخته است که دربارهٔ آموزهٔ شیعی بداء بحث کند. کار خود را در این باره با آوردن احادیثی دربارهٔ اهمّیّت این آموزه آغاز کرده است. مثلاً ، اینکه خدا به سبب هیچ چیز به اندازهٔ اقرار به بداء عظیم شمرده نمی‌شود[1]. و : «اگر مردمان می‌دانستند چه اندازه پاداش برای بحث کردن دربارهٔ بدا بهرهٔ ایشان می‌شود ، هرگز از سخن گفتن در خصوص آن خسته نمی‌شدند»[2].

آموزهٔ بداء درحقیقت نشانهٔ تمایز مذهب تشیع دوازده امامی هم درنظر پیروان این مذهب و هم در نظر خرده گیران برایشان بوده است . ولی در زمان ابن بابویه این مسئله به صورت بحث و استدلالی دربارهٔ معنی این کلمه در آمده بود.

بداء مصدر فعل بدا (واوی) است ، و هنگامی که پس از این فعل ماضی جزء «لی» آورده شود ، بدان معنی است که بر من آشکار شد یا به نظر من خوب آمد . این کلمه با معنای نخستین در شش جای قرآن آمده است[3] ، و آنکه موضوعی بر او آشکار می‌شود درهیچ یک از این موارد خدا نیست. چهار بار مفعول این فعل وآنچه آشکار شده ، کسی یا چیزی است که در روز قیامت حکم محکومیّت آن صادر شده است (مثلاً «وبدالهم سیّئات ما عملوا ← وبدیهای آنچه می کردند برایشان آشکار شد») [قرآن ، جاثیه: ۳۳]) . و دو بار مفعول آن آدم و حوّا هستند که پس از خوردن میوه‌ای که از آن ممنوع شده بودند ، شرمگاه ایشان برخودشان آشکار شد. معنای دوم تنها یک باردر قرآن هنگام اشاره به خداوندگار مصری یوسف آمده است : «ثمّ بدالهم من بعد ما رأوا الآیات لیسجننّه حتّی حین ← آنگاه پس از آنکه نشانه‌ها را دیدند ،

۱- التوحید ، ص ۳۳۳ .

۲- همان کتاب ، ص ۳۳٤ .

۳- قرآن جاثیه : ۳۳ ؛ انعام: ۲۸ ؛ زمر: ٤۷ ؛ زمر: ٤۸ ؛ اعراف: ۲۲ ؛ طه: ۱۲۱ .

این به نظر ایشان خوب آمد که تا مدّتی او را زندانی کنند» [قرآن. یوسف: ۳۵].

دست کم در دو مورد در تاریخ شیعه، فعل بدا[1] دربارهٔ خدا به کار رفته است (بدا لله). بدین ترتیب یک دشواری ماندگار برای متکلّمان پیش آمد: این کلمه در آن هنگام که دربارهٔ خدا به کار می‌رود چه معنی می‌دهد؟ شهرستانی نویسندهٔ سنّی امکانات را بدین صورت تلخیص کرده است:

«بداء چند معنی دارد:

[ا] بداء در علم. در آن هنگام که مخالف آنچه خدا می‌داند برای او حاصل می‌آید. من گمان نمی‌کنم که هیچ آدم با شعوری چنین اعتقادی داشته باشد.

[ب] بداء در اراده. هنگامی که قاعده و روش راست و درستی به خاطر او خطور کند متقابل با آنچه آن را درست می‌دانست و به همان حکم کرده بود.

[ج] بداء در امر. بدین معنی که خدا فرمانی می‌دهد و پس از آن متقابل آن فرمان نخستین را مقرّر می‌دارد. هر کس که معتقد به امکان «نسخ» باشد. فرمانهای مختلف را در زمانهای متفاوت ناسخ والغاکنندهٔ یکدیگر می‌داند»[1].

بغدادی[2] و شهرستانی[3] هردو در انتساب این مذهب و آموزه به مختار متّفقند که در آن هنگام که سپاهیان وی پس از آنکه به آنان گفته بود خدا وعدهٔ پیروزی در جنگ داده است، در آن جنگ شکست خوردند. این نظریّه را برای توجیه شکست خود اختراع کرد یا به آن تمسّک جست. این آشکارا وضعی است که در آن بداء به این معنی است که خدا فکر یا ارادهٔ خود را تغییر داد و تنها سخن از دگر کردن امر و فرمان

۱- شهرستانی، الملل و النحل، ص ۱۱۰. بدان صورت که در متن آمده، جملهٔ آخر چنین خوانده و ترجمه می‌شود: «آن کس که معتقد به این امکان نباشد ...» ولی این باآنچه مقصود است درست نمی‌آید. چنان می‌نماید که لم در سطر ۱۱ به آنجا تعلق ندارد.

۲- الفرق بین الفرق، ص ۳۳.

۳- الملل و النحل، ص ۱۱۰.

نیست. ولی امامیّه هرگز مختار را از خود نمی‌دانستند. از آن جهت به نام وی در این مورد اشاره شده که او قدیمترین شیعه‌ای است که مذهب بداء به او نسبت داده شده است.

موردی که بدا لله به صورت قطعی وارد احادیث شیعه شد. وضع نابسامانی بود که با مرگ زودرس اسماعیل پیش آمد. گزارش شده است که امام جعفر صادق (ع) گفته بود: «برای خدا هرگز چنان وضعی پیش نیامد (مابدا لله) که در مورد پسرم اسماعیل پیش آمد»[1]. هر توضیحی که به توسط متکلّمان دارای تمایل عقلانی داده شود. این حدیث با صورتی که دارد، چیزی بیش از تغییر امر خدا است. جانشین امام صادق (ع) به نام تعیین شده بود نه اینکه امری صادر شده باشد.

مفهوم بداء که به توسّط امام صادق (ع) برای بیرون آمدن از وضعی ناراحت کننده وارد اخبار شیعی شد. سبب پیدایش خرده‌گیری و مجادله و مناظره‌ای میان امامیان و معتزلیان مخالف ایشان بود که دربارهٔ تغییر ناپذیری خدا به شدّت تأکید می‌کردند. جاحظ به این کلمه در یک دسته از پرسشهای گیج کننده که در برابر یک شیعهٔ امامی طرح کرده بود. اشاره کرده است[2].

۱- التوحید، ص ۳۳۶. نوبختی، الفرق بین الفرق، ص ۵۶ - ۵۵، نوشته است که پس از مرگ اسماعیل گروهی که در اعتقاد خود نسبت به معصوم نبودن امام جعفر (ع) دچار تردید و نومیدی شده بودند، جدایی گزیدند و پیرو سلیمان بن جریر زیدی شدند. سلیمان امام را از دو جهت متهم به نادرستی کرد: یکی تقیه و دیگری بداء. وی گفت: «و اما بداء زمانی پیدا شد که آنان، برای دانستن گذشته و حال و آینده، درمیان پیروان برای خود مدعی آن منزلتی شدند که پیامبران در میان قومهای خود داشتند. به پیروان خود می‌گفتند که فردا یا روزهای دیگر پس از آن چنین و چنان خواهد شد. اگر حوادث بدان صورت که پیشبینی کرده بودند اتفاق می‌افتاد، می‌گفتند: به شما نگفتیم که چنین خواهد شد؟ خدا به ما دانشی داده است که جز پیامبران کسی بدان آگاه نیست، و با خدا همان ارتباطی را داریم که پیامبران داشتند و از آن راه دانش خود را به دست می‌آورد. و اگر آنچه پیشگویی کرده بودند صورت وقوع پیدا نمی‌کرد، می‌گفتند خدا اندیشهٔ خود را دربارهٔ آفریدن آن عوض کرد (بدا لله)».

۲- جاحظ، کتاب التربیع والتدویر، چاپ ش. پلا [Ch. pellat] (دمشق، انستیتوی فرانسوی دمشق، ۱۹۵۵)، ص ۴۲.

خیّاط می‌گوید که رافضیان «همه به بداء معتقدند. بدین معنی که خدا اظهار می‌کند که چنین یا چنان خواهد کرد و سپس رأی خود را تغییر می‌دهد (ثم یبدوا له) و چنین یا چنان نمی‌کند»[۱]. ولی تغییر جهتی پیش از آن، لااقل درمیان بعضی از امامیان، پیدا شده بود. خیّاط چنین گزارش می‌دهد:

«سپس مصنّف کتاب [یعنی ابن راوندی] می‌گوید: «و امّا درباره بداء، عاقلترین شیعیان در مورد نسخ همان اعتقاد را دارند که معتزلیان دارند. اختلاف میان آنان لفظی است نه واقعی.

و ما چنین جواب می‌دهیم: رافضیان نمی‌دانند که شما درباره چه چیز سخن می‌گویید. این اندیشه به‌تازگی به‌توسّط بعضی از اشخاص که با معتزلیان معاشرت داشته‌اند به‌ایشان القا شده است. همه رافضیان در آنچه به وحی تعلّق می‌گیرد معتقد به بداء هستند. مفهوم نسخ هیچ ارتباطی با بداء در وحی ندارد»[۲].

از این مبادله دوپاره اطّلاع به دست می‌آید. نخست، در نتیجه جاذبه معتزله یا خرده گیریهای ایشان بعضی از امامیان، ولی نه همه آنان، به آن آغاز کردند که نظر خود را درباره بداء تغییر دهند. حتّی ابن راوندی هم متوجّه اختلافی بوده است که میان عقلای حزب خودش و کسانی از این حزب که چنین نبودند وجود داشته است. دوم، امامیان متمایل به عقلیگری از حدیث روایت شده به توسّط ایشان بدین ترتیب دفاع می‌کردند که بداء را تغییری در امر می‌دانستند. و این همان معنی سومی است که شهرستانی برای این کلمه بیان کرده است؛ بنا به گفته شهرستانی، مختار خود به چنین دفاعی برخاسته بوده است[۳].

۱- الانتصار، ص ۶.

۲- همان کتاب، ص ۱۲۷.

۳- الملل والنحل، ص ۱۱۰: «و او تفاوتی میان نسخ و بداء نمی‌گذاشت. می‌گفت: اگر نسخ در حکم قابل قبول باشد، بداء نیز در وحی چنین است». ولی این بیش از آنکه به یک همانندی ساده شبیه باشد به یک مقایسه شباهت دارد.

از سوی دیگر، ابن راوندی بداء را برای آن به‌کار برد که در یک مناظره با حریفی معتزلی دربارهٔ مفهوم خدای تغییر ناپذیر به پیروزی برسد:

«فاعلی که برای او اندیشه‌های تازه حاصل می‌شود (تعرض له البدوات) و افعال برای او ناممکن نیست. تواناتر و قابل توجه‌تر از فاعلی است که نمی‌تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از آن بکاهد، و نمی‌تواند به پیش برود یا به پس باز گردد»[1].

ابن راوندی می‌بایستی در اینجا از کلمهٔ بداء چیزی بیش از تغییرات امر و حکم (نسخ) محض در نظر داشته باشد که معتزلیان در آن باره هیچ نزاعی نداشتند.

اشعری دربارهٔ اختلاف میان پیروان مذهب تشیّع در معنی بداء چنین آورده است:

«نخستین گروه از ایشان می‌گویند که خدا اندیشه‌ها و آراء تازه پیدا می‌کند (تبدوا له البدوات) و اینکه زمانی بر آن است که کاری بکند ولی سپس به مناسبت اندیشهٔ تازه‌ای که برای او پیش می‌آید آن کار را انجام نمی‌دهد (لما یحدث له من البداء). و اگر زمانی حکمی را مقرّر می‌دارد و سپس آن را نسخ می‌کند، بدان جهت است که دربارهٔ آن بهتر می‌اندیشد (بداله فیها). و اگر می‌داند که چیزی اتّفاق خواهد افتاد و به کسی چیزی در خصوص آن نگفته است. هنوز تغییر رأی در این باره (البداء) ممکن است؛ ولی اگر به آفریده‌ای در خصوص آن چیزی گفته است. تغییر اندیشه و رأی ممکن نیست. گروه دوم بر آنند که برای خدا در مورد آنچه می‌داند که پیش خواهد آمد. تا زمانی که هنوز پیش نیامده است. تغییر نقشه و برنامه امکانپذیر است. و آنان این نظر را هم دربارهٔ چیزهایی که خدا خبر پیش آمدن آنها را به آفریدگان خود نداده است می‌پذیرد و هم دربارهٔ چیزهایی که خبر وقوع آنها داده شده است. گروه سوم از ایشان را اعتقاد آن است که برای خدا تغییر رأی ممکن نیست (لا یجوز علی الله ... البداء)، و این را از او نفی می‌کنند»[2].

۱- خیاط، ص ۱۳۰ - ۱۲۹.

۲- مقالات، ص ۳۹.

ممکن است هشام بن الحکم که بر آن بود که خدا می‌تواند فکر و رأی خود را تغییر دهد، به گروه اوّل اشعری تعلّق داشته باشد[1]. گروه سوم که منکر آن بودند که خدا اندیشهٔ خود را تغییر دهد، نشان دهندهٔ آن است که همهٔ شیعیان در آن هنگام معتقد به همه‌گونه بداء نبوده‌اند. احتمالاً می‌خواسته‌اند این کلمه را به معنای نسخ بگیرند. ولی گروه دوم است که کاملاً با مسئلهٔ مربوط به اظهارنظر امام جعفر صادق (ع) رو به رو می‌شود. لااقل به‌تعبیر ایشان. خدا قصد جانشین کردن اسماعیل را برای امامت به‌امام صادق (ع) خبر داده بود، و سپس جان او را گرفت. این دیگر امر محض نبود بلکه هدایت والهام بود. اگر یک امر و فرمان قابل بازگشت بود. عصمت امام صادق (ع) در معرض شکّ وتردید قرار می‌گرفت. وضع اندیشهٔ امامیان دربارهٔ مسئلهٔ بداء پیش از ابن بابویه چنین بود.

ابن بابویه، پس از نقل چند عبارت دربارهٔ اهمّیت بداء، به توضیحات خود پرداخته و چنین گفته است:

«بداء، بدان گونه که مردم نادان می‌پندارند، بداء به جهت پشیمان شدن نیست. خدا از این گونه چیزها منزّه است! ولی باید این را بپذیریم که برای خدا بداء بدین معنی حاصل می‌آید که به آفریدن یکی از آفریدگان می‌پردازد و آن را پیش از چیزی دیگر می‌آفریند، و سپس آن را منهدم می‌کند و آفرینش چیزی دیگر را آغاز می‌کند. یااینکه امری می‌دهد وسپس آن را نهی می‌کند. یاچیزی را ممنوع می‌سازد وسپس به‌رفع ممنوعیّت آن فرمان می‌دهد. نمونه‌های این نسخ احکام است وتغییر قبله وطول مدّت عدّه نگاه داشتن زنان بیوه»[2].

این بیان در واقع بداء را به نسخ باز می‌گرداند، و این همان کاری است که ابن راوندی می‌خواست به انجام برساند. در دنبالهٔ سخن ابن بابویه نزدیکی بیشتری با مذهب معتزلیان نشان می‌دهد:

۱ـ همان کتاب، ص ۴۱.

۲ـ التوحید، ص ۳۳۵.

«خدا هرگز فرمانی به آفریدگان خود نمی‌دهد مگر اینکه بداند مقتضی مصلحت ایشان است و زمان مناسب با صادر شدن چنین فرمانی است. و خدا می‌داند که متناسب با مصلحت ایشان در زمانی دیگر این است که آنچه را که به انجام دادن آن فرمان داده بود نهی کند. و چون آن زمان برسد، چیزی را فرمان می‌دهد که برای آنان نیکوتر است»[1].

بسیاری از معتزله با انتساب این گونه نسخ احکام به خدا بنا بر مصلحت آفریدگان از زمانی تا زمان دیگر، مخالف بودند و دربارهٔ آن به مجادله می‌پرداختند.

ابن بابویه در پی آنچه گذشت به این مطلب اشاره می‌کند که بداء تنها بدین معنی است که خدا در اعمال خود آزاد است. وی می‌گوید:

«بنا بر این کسی که معتقد به آن است که خدا می‌تواند هرچه را بخواهد بسازد و هر چه را بخواهد معدوم کند، و به جای آن هر چه را بخواهد ایجاد کند، و چیزها را زودتر یا دیرتر به هر صورت که خواهد پدید آورد، و اینکه هرچه را بخواهد و به هرصورت که بخواهد فرمان می‌دهد، چنین کس معتقد به بداء است. و تعظیم و تجلیل خدا با هیچ چیز بیش از آن نیست که اقرار کنند و بگویند: آفرینش وامر، به وجود آوردن چیزی زودتر یا دیرتر، به هستی آوردن آنچه نبود و هستی گرفتن از آنچه بود، مختصّ به او است»[2].

به گفتهٔ ابن‌بابویه، نکتهٔ دیگر در تأیید این مذهب سودمندی آن در مناظره وجدل است:

«و بداء ردّی بر جهودان است، چه آنان گفته بودند که خدا کار تعیین احکام خود را به پایان رسانیده است، در صورتیکه ما می‌گوییم هر روز خدا در کار دادن و گرفتن جان و روزی دادن و به انجام رسانیدن کارهائی است که اراده می‌کند»[3].

---

۱ و ۲ ـ همان جا.

۳ـ همان کتاب. ص ۳۳۵ ـ ۳۳۶. همین اشاره در «رسالة»، ص ۷۳، ف ۴۱، آمده است.

پس از آن ابن‌بابویه به این مطلب اشاره می‌کند که فعل خدا مشروط به آزادی اخلاقی بندگان در رفتار و کردار است:

«بداء پشیمان شدن نیست. بلکه آشکار شدن چیزی است. اعراب می‌گویند «در راه کسی با من روبرو شد (بَدالی)»؛ یعنی آشکار شد. و خدا گفته است: «وبدالهم من الله مالم یکونوا یحتسبون ــ و از خدا چیزی بر ایشان آشکار شد که حساب آن را نمی‌کردند» [قرآن، زمر، ۴۷] که در آن «بدالهم» به معنی «ظهرلهم» است. و هر وقت که برای خدا، عزّ اسمه، از بنده‌ای صفت صلهٔ رحم آشکار شود، برعمر او می‌افزاید. و اگر قطع رحم جایگزین صلهٔ رحم شود، از عمر او می‌کاهد. و چون زنای بنده‌ای بر خدا آشکارشود از روزی و زندگی او کم می‌کند. و اگر عفّت وخودداری از زنا مشهود افتد، بر روزی و زندگی او می‌افزاید»[۱].

ابن بابویه، پس از این توضیح و بیان بیش از اندازه دربارهٔ معنی بداء به عنوان نسخ یک حکم و عکس العمل نشان دادن خدا در برابر کارهای نیک وبد بندگان، به بحث دربارهٔ روایت منسوب به امام صادق (ع) می‌پردازد و چنین می‌گوید:

«و اینک اظهارامام صادق (ع). «برای خدا بدائی (ما بدا لله بداء) همچون آن بداکه در مورد پسرم اسماعیل پیش آمد، پیش نیامد». می‌گوید: هیچ

۱ـ التوحید، ص ۳۳۶. همین اشاره در «رسالة»، ص ۷۳، ف ۲؛ آمده: «امام صادق (ع) گفت: خدا هیچ پیامبری را نفرستاد مگر اینکه پیشتر او را متعهد ساخت که بندگی او را بپذیرد و شرکای او را طرد کند. هرچه‌را بخواهد به تأخیر می‌اندازد و هرچه را بخواهد زودتر می‌آورد؛ یک نمونهٔ آن نسخ کردن شرایع و احکام پیشین با شریعت و احکام پیغمبر ما است. مثلا، کتابهای گذشته را با قرآن ممنوع کرد. و امام صادق (ع) گفت: از آن‌کس بیزاری می‌جویم که بگوید برای خدا در آنچه دیروز نمی‌دانست بداء حاصل‌شد. ونیز ازآن‌کس بیزارم که بگوید برای‌خدا دربارهٔ چیزی پشیمانی حاصل می‌شود.

چیز بر خدا آشکار نشد (ما ظهر لله) همچون آنچه بر وی در مورد پسرم اسماعیل آشکار شد. چه او را پیش از من از دنیا برد تا نشان دهد که امام پس از من او نیست.

و از طریق ابوالحسین اسدی رضی الله عنه مطلب عجیبی در بارهٔ این روایت به من رسیده است. وی گفته است که امام صادق (ع) گفت: «هیچ چیزی برای خدا چنان پیش نیامد که در مورد پسر من اسماعیل [یعنی ابی به جای ابنی] پیش آمد. چه خدا به پدرش فرمان داده بود که او را ذبح کند. و سپس او را بایک قربانی عظیم بازخرید». من توضیحی برای هریک از این دو شکل روایت دارم. ولی آنها را برای نشان دادن معنی بداء نقل کردم. و خدا راهنمای به حقیقت است»[۱].

طبیعتاً توضیح دادن صورت دوم روایت برای یک متکلّم آسانتر است. چه خدا به ابراهیم فرمان داد بود که فرزندش را قربانی کند (و در قرآن نیامده است که کدام فرزند) واین برای آزمودن ابراهیم بود. وهنگامی که ابراهیم از آزمایش روسفید بیرون آمد. خدا فرمان نخستین را ملغی کرد. دراینجا دیگرسخن ازعلم تازهٔ خدا یا تغییری در اراده و مشیّت او نیست.

۱- التوحید، ص ۳۳۶. این روایت همچنین در «رسالة»، ص ۷۳، ف ۴۲ چنین مورد بحث قرارگرفته است: «واما دربارهٔ گفتهٔ امام صادق (ع) که گفت: هیچ چیز برخدا آشکار نشد همچون آنچه بر وی در مورد پسرم اسماعیل آشکار شد، باید گفت که مقصود وی این بوده است که هرگز چیزی برخدا چنان آشکار نشد که درکار پسرم اسماعیل بر او آشکارشده بود، چه او را پیش از من به سوی خود برد و معلوم کرد که امام پس از من او نخواهد بود». ترجمهٔ انگلیسی فیضی به صورت «هیچ چیز (خود را) از (ارادهٔ خدا) آشکار نساخت». با آنچه در چاپ سنگی تهران ۱۲۹۲ هجری قمری آمده سازگار نیست. احتمال آن نمی‌رود که ابن بابویه کلمهٔ «لی» را با «من» عوض کرده باشد، چه مفید، چنانکه پس از این خواهیم دید، این تغییر را بدون استناد آن به استادش صورت داده بوده است.

ولی هنوز جای بحث در صورت اوّل روایت باقی است. چه اگر خدا بر امام صادق (ع) آشکار کرده بود که امامت پس از وی با که خواهد بود. دشواری با این توضیح که بداء به معنی نسخ یک حکم یا پاداش و کیفر دادن در برابر عمل اختیاری بنده است رفع نمی‌شود. مسئله‌ای که در این روایت پیش می‌آید مسئلهٔ علم خدا است نه یک ارادهٔ احتمالی. و چنین است که پس از همهٔ توضیحات ابن‌بابویه، باز هم دشواری برجای خود باقی بود.

بحث مفید دربارهٔ بداء در اوائل المقالات آشکارا متمایل به جانب خرده گیران بر این اصطلاح است. نخست وی بداء را منحصر به نسخ ساده می‌کند:

«دربارهٔ معنی بداء، می‌گویم که همان چیزی است که همهٔ مسلمانان دربارهٔ نسخ و مانند آن می‌گویند، همچون دادن درویشی پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی، و مرگ پس از زندگی؛ و نیز آنچه اهل عدل بالخاصّه درخصوص کاست وفزود زندگی و روزی بنابر اعمالی که شخص انجام می‌دهد، می‌گویند»[1].

مفید دربارهٔ مایهٔ پریشانی بودن این تعبیر ودلیل خودش برای به‌کار بردن آن، بی پرده سخن می‌گوید.

«وامّا دربارهٔ به‌کار بردن اصطلاح بداء باید بگویم که من از طریق احادیثی که به وسیلهٔ میانجیهای میان خدا وبندگانش به مارسیده است بااین کلمه آشنا شده‌ام. اگر در روایاتِ کسانی که به راستگویی آنان ایمان دارم نیامده بود، من این اصطلاح رابرای به‌کار بردن مناسب نمی‌دانستم. درست به همان گونه که اگر دراحادیث دیگر تعبیرهای خشمگین و شادمان یا دوستدار وشگفت زده برای خدا نیامده بود من هرگز آنها را دربارهٔ او به کار نمی‌بردم. ولی چون این احادیث پذیرفته شده است، این کلمات را درمعنای استعمال می‌کنیم

۱- اوائل، ص ۵۳.

که مایهٔ تنفّر عقل نباشد»[۱].

یک معتزلی مذهب که دربارهٔ اصطلاحات حاکی از تشبیه خدا به انسان موجود در قرآن سخن بگوید، به همین گونه سخن خواهد گفت. تنها نزاعی که با مفید پیدا می‌کند در این است که آیا روایتی که از امام رسیده باشد شایستهٔ همین اندازه پاسداری است. و ممکن است کسی از این دچار شگفتی شود که چرا مفید برای عموم امامیان روزگار خود بدین گونه سخن گفته است. وی در دنبالهٔ سخن خود چنین می‌گوید:

«در این خصوص میان من و همهٔ مسلمانان اختلافی نیست؛ و هر کس از آنان که اختلافی پیدا کند این اختلاف تنها لفظی است نه به صورتی دیگر. من دلایل خود را برای به کار بردن این کلمه بیان کردم که باید به بحث و مشاجره پایان بخشد. این نظر همهٔ امامیّه است. هر کس که نظری مخالف داشته باشد، چنانکه گفتیم، از اسم خوشش نمی‌آید نه از اندیشه‌ای که با آن بیان می‌شود»[۲].

ولی حتّی دفاع از بداء به عنوان اینکه شبیهی از تعبیرات حاکی از تشبیه در قرآن است، کاملاً دشواری برخاستهٔ از روایت امام صادق (ع) را برطرف نمی‌کند. مفید در شرحی که بر اعتقادات ابن بابویه نوشته، بار دیگر به بحث در خصوص این کلمه پرداخته است. وی نخست ـ همچون ابن بابویه ـ اشاره کرده است که بدا به معنی ظهر (آشکار شد) است. سپس به متمّمی که پس از آن در جمله می‌آید پرداخته و چنین گفته است:

«اعراب می‌گویند «کار خوبی برای فلانی پیش آمد (بدا لفلان)، و کلام فصیحی برای او حاصل شد»؛ درست به همان گونه که می‌گویند «از فلان چنین آشکار شد (بدا من فلان)»، و «لام» را جانشین «من» می‌کنند. بنابراین مقصود امامیان که می‌گویند (بدا لله فی کذا) آن است که (ظهر له فیه) یعنی برای خدا در آن آشکار شد. و معنی «در آن آشکار شد» (ظهر منه) یعنی

۱ـ همان جا.

۲ـ همان کتاب، ص ۶۴ ـ ۶۳.

«از او آشکار شد» است. آنچه در اینجا مقصود است آن نیست که تغییری در رأی خدا حاصل شده، یا چیزی که پیشتر بر او پوشیده بود اکنون آشکار شده است. همهٔ افعال وی دربارهٔ آفریدگانش که پس از نبودن آشکار می‌شوند و هستی پیدا می‌کنند، از ازل بر او معلوم است»[١].

شیخ مفید، پس از آنکه با نوعی تردستی لغوی «له» را به «منه» بدل می‌کند. به بحث در این باره می‌پردازد که چرا امام جعفر (ع) این اصطلاح را نخستین بار به کار برده است:

«تنها آن فعل به اصطلاح بداء توصیف می‌شود که پیدایش آن به حساب گرفته نمی‌شد و حصول آن محتمل به نظر نمی‌رسد. این کلمه در مورد آنچه دانسته است یا احتمال وقوع آن وجود دارد، به کار نمی‌رود.

و گفتهٔ ابوعبدالله، علیه السّلام، بدین صورت که «خدا در هیچ چیز بدائی همچون بداء در مورد اسماعیل نداشت» بدان معنی است که خدا کشته شدن را از او دفع کرد. چه مردمان از چنین چیزی بیمناك و چشم به راه وقوع آن بودند. خدا به او نظر لطف کرده و اسماعیل را از پدرش گرفت. روایتی از امام صادق (ع) در این باره رسیده است. از او، علیه السّلام، روایت کرده‌اند که گفت «دوبار کشته شدن برای اسماعیل نوشته شده بود. از خدا خواستم که او را از آن نگاه دارد و او چنین کرد». چیزی ممکن است به صورت مشروط «نوشته» شده باشد، و اوضاع و احوال تغییر کند... و خدا در آنجا که از اندرز حضرت نوح (ع) به قومش یاد کرده، چنین گفته است: «فقلت استغفروا ربّکم إنّه کان غفّاراً. یرسل السّماء علیکم مدراراً ← پس گفتم که از پروردگار خویش آمرزش خواهید که او بسیار آمرزنده است. از آسمان باران فراوان بر شما فرو خواهد ریخت» [قرآن. نوح: ١١ - ١٠]. گسترش زندگی و وفور نعمت را برای ایشان مشروط به آن کرد که از خدا

١ - تصحیح، ص ٢٥ - ٢٤.

آمرزش خواهند. چون چنین نکردند، دورهٔ زندگی آنان را کوتاه کرد و آنان را به هلاک کیفر داد. بداء از جانب خدا آنچه را که در تقدیر مشروط باشد محتوم می‌سازد. و نه انتقال از یک عزم به عزم دیگر است و نه تغییری در رأی و اندیشه. و خدا برتر و منزّه از آن است که دروغگویان در حقّ وی می‌گویند»[1].

پس از آنکه معنی جزء متمّم «لی» به «من» تغییر پیدا کرد، ظهور و آشکار شدنی که در معنی بداء است ظهور در برابر انسانها می‌شود نه در برابر خدا. و اندیشه‌ای که اکنون بیان می‌کند به اندیشهٔ موجود در آن آیات قرآنی می‌ماند[2]، که در آنها به دست خدا چیزهای دور از انتظار برای آدمی آشکار می‌شود. این طرز تعبیر فرصتی برای مفید فراهم می‌آورد که از بداء همچون یک مجاز و استعاره سخن بگوید، چنانکه در اوائل چنین کرده است[3]. ولی هنوز بر آن است که آخرین راه حل نیز معقول است. وی می‌گوید:

«بعضی از همکاران ما گفته اند که اصطلاح بداء یک معنای اساسی تغییر فکر و رأی و انتقال از یک تصمیم به تصمیم دیگر دارد، و آن برای خدا تنها به صورت استعاره به کار رفته است، درست بدان سان که کسی بر سبیل استعاره، و نه به معنای حرفی، اصطلاحات خشم و لذّت را به کار برد. این نگرش زبانی به مذهب نمی‌رساند، چه سخن گفتن دربارهٔ خدا به طریق استعاره در مواردی صورت گرفته که وحی آن را مجاز شمرده است، و چنانکه دیدیم بداء در وحی به کار رفته است.

و اینکه ما بیان کردیم و پذیرفتیم که بداء به معنی آشکار شدن است - و بالاتر به توضیح آن پرداختیم - به صورتی خاص در مورد حادثه‌ای ذکر شده که پیش آمدن آن محتمل نبوده است. چه اگر در همهٔ چیزهایی که از جانب خدا پیش

۱- همان کتاب، ص ۲۵.

۲- رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۳۷، حاشیهٔ ۱.

۳- اوائل، ص ۳۰، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۴۴۴.

می‌آید چنین می‌بود ، می‌بایستی بداء در همهٔ افعال خدا به اونسبت داده شود . ولی همه براین موافقند که چنین نیست »[1] .

مذهب و آموزهٔ مفید دربارهٔ بداء نمایندهٔ جهتگیری تازه‌ای مخالف باجهتگیری استادش ابن بابویه نیست . هر دو نفر چنان به تعبیر و تفسیر آموزه پرداختند که آن را با صفت قدیم علم نا محدود خدا سازگار کنند . تفاوت دراین است که مفیدکمتر دربند آن بوده است که به صورت لفظی روایت مورد بحث متمسّک شود . وبه همین جهت وی در هدفی که هر دو در بند رسیدن به آن بودند ، موفّقیّت بیشتر پیداکرده است .

رؤیت خدا و تعبیرات تشبیهی

ابن بابویه منکر آن است که انسان بتواند با چشم سرخدا را ببیند . روایاتی را که در آنها ازدیدار خدا سخن رفته است ، وی از جز معنای لفظی کلمات مورد توضیح قرار می‌دهد . می‌گوید :

«معنی رؤیت خدا که در روایات ذکر آن آمده . معرفت است . این جهان جهان شکها و عدم یقینها و اوهام و تخیّلات است . در روز بازپسین از آیات خدا و پاداش و کیفر او پرده برداشته می‌شود و مردمان چنان آنها را می‌بینند که همهٔ شکهای دربارهٔ خدا از میان می‌رود و حقیقت قدرت الاهی بر آنان آشکار می‌شود »[2] .

هیچ معتزلی نمی‌تواند روشنتر و آشکارتر از این سخن بگوید .

به شکل کلّی ، ابن بابویه کمال دقّت را به خرج می‌دهد تا روایاتی راکه در آنها گفته می‌شود خدا بدنی دارد یا می‌تواند ببینند ، چنان توجیه کند که رنگ تشبیهی نداشته باشد . و هنگامی که مفید در بعضی از نکات تعبیری و تفسیری با اومخالفت می کند . این اختلاف اساسی نیست . مثلاً شیخ مفید تفسیر ابن بابویه را برای تعبیر « بیدیّ » به دو

۱- تصحیح ، ص ۲۶ - ۲۵ .

۲- التوحید ، ص ۱۲۰ .

دستم» [قرآن، ص: ۷۵] که آن دو دست را قوت و قدرت دانسته، بر این اساس که قوت و قدرت دو کلمهٔ مترادف هستند، رد می‌کند. مفید به جای آن در آیهٔ «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدیّ ← ای ابلیس، چه چیز ترا از آن باز داشت که در برابر آنچه به‌دست خود آفریده‌ام سجده کنی؟»[1]. دودست را اشاره به دولطف خدا در این جهان و جهان دیگر دانست و به جای حرف اضافهٔ «بِ» پیش از «یدی» حرف اضافهٔ «لِ» قرار داد که در این صورت ترجمهٔ آن چنین می‌شود: «... چه چیز ترا از آن باز داشت که در برابر آنچه برای دولطف خود آفریده‌ام سجده کنی؟» یا اینکه معنی دودست ممکن است قدرت و لطف باشد[2]. به‌هرصورت، اختلاف میان ابن بابویه و مفید اساسی نیست. هردو نمی‌خواهند کلمه را به معنی تحت‌اللفظی آن تفسیر کنند. بسیاری از حواشی مفید بر «رسالهٔ» ابن بابویه اهمیتی بیش از مثالی که هم اکنون ذکر کردیم ندارد[3].

۱- قرآن، ۳۸: ۷۵.

۲- تصحیح، ص ۶-۵، ارجاع به «رسالة، ص ۶۵، ف ۲۸. الاشعری، مقالات، ص ۲۱۸، «دستهای» خدا را به لطف تفسیر می‌کند که نظری معتزلی است؛ و ابانة، ص ۴۰-۳۹، به اینکه آنها را قدرت و دو لطف تفسیر کند مخالفت می‌نماید. یک نکته در استدلال او این است که دلیل قابل قبولی برای پذیرفتن این جفت وجود ندارد. تفسیر مفید ممکن است کوششی برای روبه‌روشدن با این طرز تفکر مبتنی بر الفاظ بوده است.

۳- مثلا نفس یا روح خدا که در آیهٔ ۲۹ از سورهٔ حجر آمده: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین ← پس چون اورا ساختم و از روح خود دراو دمیدم، درمقابل او برای سجده به خاک افتید»، ابن بابویه می‌داند که خدا آن را آفریده و به عنوان مالک آن این نفخه را به خود نسبت داده است؛ مفید توضیح می‌دهد (تصحیح، ص ۴ و بعد) که «دمیدن» خدا به معنی تکریم است. ابن بابویه می‌گوید که «استهزای» خدا سبب به گناهکاران استعاره است؛ مفید می‌گوید که همین عبارت برای فعل و پاداش به سبب ارتباط میان آنها به کار رفته است (همان کتاب، ص ۷). ابن بابویه لوح و قلم را دو فرشته می‌داند؛ ولی مفید بر آن است که مقصود از لوح به معنای حرفی کتاب خدا است، و قلم چیزی است که با آن خدا ایجاد نوشتن بر روی آن کتاب می‌کند (همان کتاب، ص ۲۹-۲۸).

فصل چهاردهم

عدل

فکر ابن بابویه در رو به رو شدن با مسئلهٔ دخالت تقدیر الاهی در افعال آدمی تا حدّی گسترده و پرورده است. در «کتاب الهدایة» می‌خواهد از آن پرهیز کند که خدا را مسئول نافرمانی آدمی بداند، ولی در عین حال خواستار آن نیست که معتقد به نظر مخالف تعیین کامل سرنوشت آدمی به دست خود او باشد. می‌گوید:

«باید چنان اعتقاد داشت که خدا در نافرمانی وعصیان آدمی نه کاملاً قدرت را به او تفویض کرده ونه او را بر این کار مجبور و ناگزیر کرده است، ودیگر اینکه خدا بندگانش را به آنچه بیرون از اندازهٔ طاقت و تحمّل ایشان باشد مکلّف نساخته است. چنانکه خدا گفته است: «لا یکلّف الله نفساً الا وسعها ← خدا هیچ کس را جز به اندازهٔ توانایی او مکلّف نساخته است» [قرآن. بقره، ۲۸۶]. و امام صادق (ع) گفت: «لا جبر ولا تفویض، بل امرٌ بین الامرین ← نه آدمی بر آنچه می‌کند مجبور و نه کار همه به او واگذارده است، بلکه صورتی است میان این دو صورت»[۱].

و این نشان دهندهٔ تمایلی درمیان امامیّه، دست کم از زمان امام جعفر (ع) است برای این که وضع متوسّطی میان معتزلیان و اصحاب حدیث سنّی داشته باشند[۲].

---

۱ - «الهدایة»، ص ۵.

۲ - رجوع کنید به و. ما دلونگ، «امامیه وعلم کلام معتزلی»، ص ۱۸ وحاشیهٔ ۱.
W. Madelung, «Imaism and Mu'tazilite Theology».

سپس ابن‌بابویه دو حدیث روایت می‌کند که بنابر آنها سفارش می‌شود که از بحث دربارهٔ این مسئله پرهیز کنند. وی می‌گوید:

«گفته‌اند که زُرارة گفت: به امام صادق (ع) گفتم: «فدایت شوم! دربارهٔ قضا و قدر چه می‌گویید؟» او گفت: من می‌گویم که خدا در آن هنگام که مردمان را برای روز رستاخیز جمع می‌کند، از آنان دربارهٔ آنچه برعهده‌شان گذاشته است (عهد الیهم) می‌پرسد، نه از آنچه در قضای وی برای ایشان فرمان رفته بود»[۱].

این گفته به صورت ضمنی حاکی از آن است که یک سرنوشت تعیین شده برای آدمی وجود دارد، هر چند نکتهٔ مورد نظر در این روایت آن است که انسان مسئول همه چیز واقع نخواهد شد. ابن بابویه برای تأکید بیشتر دربارهٔ اینکه از همهٔ این بحث خودداری شود، گفته‌ای از حضرت امیرالمؤمنین (ع) را دربارهٔ سرنوشت و تقدیر نقل می‌کند که گفت: «دریای ژرفی است، به آن داخل مشو... راه تاریکی است؛ از آن مگذر... رازی خدایی است؛ آن را آشفته مکن»[۲].

ولی ابن بابویه، بلافاصله پس از آوردن این کلام، با کنار گذاشتن یک طرف این مورد نزاع، بحث خود را پایان می‌دهد. می‌گوید: «و هر کس باید به آن معتقد باشد که قَدَریان مجوسیان امّت اسلامند؛ آنان کسانی هستند که می‌خواهند خدا را از طریق عدل او وصف کنند، و به همین جهت او را از ملک و سلطه‌اش محروم ساختند»[۳].
ارجاع به این روایت در اینجا بدون شک به منظور ضدّیّت با مذهب معتزله دربارهٔ عدل خدا بوده است. ابن‌بابویه در «کتاب الهدایة»، در عین انکار این که خدا مردمان را به نافرمانی مجبور کند یا آنان را به تکلیفی بیش از توانایی ایشان مکلّف سازد، با این آموزه که آدمی قدرت گزیدن و انتخاب کردن افعال خود را داشته باشد مخالف است.

---

۱ ـ «الهدایة»، ص ۵.
۲ ـ همان جا.
۳ ـ همان جا.

در «رسالة الاعتقادات» خود، آنجا که به بحث درباره‌ٔ آفرینش انسان پرداخته، چنین گفته است:

«اعتقاد ما درباره‌ٔ افعال آدمی این است که آنها خلق تقدیری دارند و از پیش معیّن شده‌اند نه خلق تکوینی. بدان‌معنی که خدا از مقادیر آنها آگاه است»[۱].

این کوششی برای ملایم کردن آموزهٔ جبریگری با نامیدن آن به نام آگاهی وعلم وتمایز گذاشتن میان آن و ایجاد فعلی وعملی افعال است. ولی آگاهی قبلی از مقادیر افعال هنوز برای آن کافی است که ابن‌بابویه را در اردوگاه جبری مذهبان نگاه دارد، چه اگر حدود واندازه‌های (مقادیر) افعال از پیش تعیین شده باشد، در آن صورت «علم» خدا درطرح ابن‌بابویه نیز تعیین کنندهٔ افعال خواهد بود. مفید برسر همین مسئله به شدّت بر ابن‌بابویه خرده گرفته است. به‌گفته‌ٔ وی علم، به معنی واقعی کلمه، یک چیز است وتقدیر چیزی دیگر. وی می‌گوید:

«روایت دوم از آل محمّد (ص) آن است که افعال آدمی به‌وسیلهٔ خدا آفریده نمی‌شود. و آنچه ابوجعفر گفته نتیجهٔ روایتی علیل است که سلسلهٔ راویان آن مورد قبول نیست. روایت حقیقی مخالف آن را می‌گوید.

ودر زبان عربی چنین چیزی دانسته نیست که دانستن وشناختن (معرفت) چیزی همان آفریدن آن باشد. اگر چنان می‌بود که مخالفان حق ادّعا می‌کنند، آن وقت هر کس که پیغمبر را می‌شناخت، بالضّروره می‌بایستی آفرینندهٔ او باشد! و هر کس چیزی را بشناسد که خدا ساخته واین مطلب را از صمیم جان قبول داشته باشد، هر آینه باید آفرینندهٔ آن چیز باشد. این نا معقول و بیمعنی است. خطا بودن آن بر هیچ یک از پیروان امامان پوشیده نیست، تا چه رسد به خود امامان!

۳ ـ «رساله»، ص ۶۹، ف ۳۲-۳۱.

واماّ تقدیر . از لحاظ لغوی به معنی خلق است. چه تقدیر تنها با یک فعل و عمل صورت می‌گیرد . و اماّ تقدیر شناخت و معرفتْ تقدیر نیست . و نیز تقدیر نمی‌تواند تنها اندیشهٔ بدون فعل باشد. وخدا منزّه است از آنکه درهیچ مورد شرّ و بدی بیافرینند» ! [۱]

مفید به دنبال بحث خود از گفتهٔ امام موسی کاظم و امام علیّ رضا روایت می کند که گفته‌اند که انسان پدید آورندهٔ کردارهای خویش ودر برابر انجام دادن آنها مسئول است .

سپس ابن‌بابویه در «رسالة الاعتقادات» خویش توضیح خودِ امام صادق (ع) را دربارهٔ اینکه حقیقت در میان جبر و تفویض است آورده و معنی حدیث را چنین دانسته است .

«مثلاً شمامردی را می‌بینید که آهنگ انجام دادن کاری حاکی‌ازنافرمانی دارد . و او را از آن کار منع می کنید ، ولی او از آن کار دست برنمی‌دارد. بنابر این او را به حال خود می‌گذارید ، و او به آن معصیت مشغول می‌شود . اکنون شما به این جهت که آن مرد صلاح اندیشی شما را نپذیرفته و شما او را ترک کرده‌اید ، کسی نیستید که به او فرمان نافرمانی کردن داده باشید» [۲].

مفید به این توضیح خرسند نمی‌شود و می‌گوید که در درجهٔ اوّل این روایت به صورت ناقص مورد تأیید قرارگرفته است. مفید، با پذیرفتن اینکه جبر به معنی مجبور کردن کسی به انجام دادن کاری است ، وتفویض به معنی سلب ممنوعیّت ، به سخنان خود چنین ادامه می دهد :

«میانهٔ این دو نظر آن است که خدا به بندگانش برای انجام دادن افعالشان قدرت وشایستگی بخشید، وبرای آنان بندها ومرزهایی قرار داد، وبا سرزنش و تهدید و وعده و وعید آنان را از پرداختن به افعال بد بر حذر داشت» [۳].

---

۱ - تصحیح ، ص ۱۲-۱۱ .

۲ - « رساله » ، ص ٦۹ ، ف ۳۳-۳۲ .

۳ - تصحیح ، ص ۱٤-۱٤ .

در اینجا مفید چیزی را گفته که ابن بابویه از گفتن آن اکراه داشته است: اینکه خدا به آدمی توانایی انتخاب افعال خود را بخشیده است. ابن بابویه چندان پیش رفته بود که منکر آن شد که مردمان ناگزیر از نافرمانی باشند. ولی کاملاً این مطلب را انکار نکرد که افعال آدمی از پیش مقدّر شده است.

ابن بابویه، هنگام سخن گفتن دربارهٔ ارادهٔ خدا، میان آنچه خدا می‌خواهد (شاء واراد مترادفند) و آنچه دوست ندارد (لم یحب) یا نمی‌پسندد (لم یرض)، تمایز قائل شده و گفته است:

«خدا چنان خواست (شاء) که هیچ چیز بدون علم او صورت نگیرد. و اراد همانند آن است. او دوست ندارد که سومی از سه نفر خوانده شود؛ و کفر بندگانش را تصویب نمی‌کند و رضایت نمی‌دهد»[1].

و این یک تمایز مورد پسند اهل سنّت معتقد به جبریگری بود، چه آنان را بر گفتن این مطلب توانا می‌کرد که: خدا همهٔ افعال آدمی را اراده می‌کند، خواه خوب خواه بد، همهٔ چیزها که از پیش آنها را می‌داند. ولی تنها عمل خوب را تأیید و تصویب می‌کند[2]. مفید به شدّت با این نظر مخالف و بر آن است که:

«حقّ مطلب آن است که خدا تنها افعال خوب را آهنگ می‌کند (یُرید) و کارهای زیبا را می‌خواهد (یشاء). شرّ را اراده نمی‌کند و خواستار بدی نیست.

---

۱ - «رساله»، ص ۶۹، ف ۳۳.

۲ - الاشعری، مقالات، ص ۲۹۴، دربارهٔ اهل سنت چنین می‌گویند: «آنان بر این اعتقادند که خدا به شر فرمان نمی‌دهد، بلکه آن را منع می‌کند و به خیرونیکی فرمان می‌دهد؛ و اینکه خدا شر را تصویب نمی‌کند، هر چند آن را اراده می‌کند». همین تمایز در مقالهٔ هفتم از «وصیة ابی‌حنیفة» و مقالهٔ هفتم «فقه اکبر، دوم» آمده است. رجوع کنید به ونسینک، اعتقاد نامهٔ اسلامی، ص ۱۲۶، ۱۹۱۰.

Wensiek, *The Muslin Creed*.

و خدا منزّه است از آنچه فریبکاران می‌گویند» ! [1]

باید به خاطر داشت که در نظر ابن‌بابویه . ارادهٔ خدا همان علم سابق او از مقادیر افعال است . این کوششی است از جانب او برای گریز از اینکه صاف و صریح بگوید که خدا نافرمانی بنده را می‌خواهد و اراده می‌کند . ولی علم خدا . در طرح ابن بابویه . خاصیّت تعیین کنندگی و اجبار دارد . مفید ، همچون معتزلیان ، منکر گفتن این نظر است که خدا به هر معنائی که باشد خواستار شرّ است . پس از نقل چند آیه از قرآن ، ابن‌بابویه تغییر جهت می‌دهد و با اعتراض کسانی رو به رو می‌شود که می‌گویند خدا . به هیچ معنی و لحاظ . خواهنده و اراده کنندهٔ نافرمانی بندگانش نیست . وی می‌گوید :

«اعتقاد ما دربارهٔ اراده ومشیّت خدا چنین است . مخالفان ما را بدان متّهم می‌کنند که گفته‌ایم خدا خواستار نافرمانی است ، و خدا کشته شدن حسین بن علی (ع) را اراده کرده و خواسته بود . این چیزی نیست که ما می‌گوییم . بلکه می‌گوییم که خدا اراده کرده بود که نافرمانی گناهکاران از فرمانبرداری فرمانبرداران متمایز باشد . واراده کرده بود که اعمال نافرمانی به عنوان اعمال خود او به وی نسبت داده نشود . وخواسته بود که او را بدان وصف کنند که به آنها پیش از وقوع علم داشته است» [2] .

۱ - مفید از تمایز میان ارادهٔ خدا و رضای او غافل مانده و آن دو را یکی شمرده است . وضع معتزله چنین است . رجوع کنید به المغنی ، ششم ، بخش ۲ ، ۱ : ، که در آنجا عبدالجبار صریحاً بر این اعتقاد است که رضای خدا به ارادهٔ او تعلق دارد .
در اینجا نزاع داخلی میان معتزلیان مورد بحث نیست : بغدادی (ومفید با او) برآنند که امر خدا برای افعال بندگان عین ارادهٔ او است ، در مقابل بصریان که آن‌دو را متمایز از یکدیگر می‌دانستند . در این باره رجوع کنید به پیش از این ، ص ۲۰۰ - ۱۹۸ . نکتهٔ مورد بحث در اینجا آن است که همهٔ مکاتب اعتزال ، و مفید با آنها ، منکر آنند که خدا شر اخلاقی را بخواهد و اراده کند .

۲ - « رساله » ، ص ۷۰ ، ف ۳ - ۳ : .

در اینجا ابن بابویه می‌کوشد تا موضوع ارادهٔ خدا را از اینکه فعل بشری باشد تغییر دهد و وضع اخلاقی فعل را جانشین آن کند. ولی بر خلافِ مفید مستقیماً نمی‌گوید که خدا افعال بد را اراده نمی‌کند و نمی‌خواهد. تنها این را می‌گوید که قتل امام حسین (ع) «چیزی بود که خدا آن‌را دوست نداشت و تصویب نکرد»[۱]. فعلی بود که خدا می‌توانست با نیرو از آن خلوگیری کند. ولی تنها به امر خود از آن نهی کرد. ابن بابویه در پایان استدلال آموزهٔ خود را چنین خلاصه می‌کند:

«ما می‌گوییم که خدا همیشه می‌دانست که حسین (ع) به مرگی ناگوار خواهد مرد و از همین راه به سعادت ابدی خواهد رسید؛ و کشندگان او جاودانه در بدبختی خواهند بود. و می‌گوییم که آنچه خدا بخواهد هست، و آنچه خدا نخواهد نیست»[۲].

ابن بابویه در آن کوشیده است که ارادهٔ خدا را. که در اینجا با علم او یکی شمرده شده، تنها متعلّق به وضع اخلاقی فعل بداند. ولی این تنها برای خلاص کردن ظواهر در موردی بود که در آن تحت فشار استدلال معتزلیان قرار داشت. وضع حقیقی وی در آخرین جمله آشکار می‌شود: آنچه خدا بخواهد هست (هستی پیدا می‌کند و حادث می‌شود)، و آنچه خدا نخواهد نیست (هستی پیدا نمی‌کند و حادث نمی‌شود)[۳]. بنابراین خدا باید همه چیز را

---

۱ ـ همان کتاب، ص ۷۰، ف ۳۵. همهٔ آن بند چنین است: «ما می‌گوییم که خدا چنان خواست که کشتن امام حسین (ع) معصیت او و متقابل آن اطاعت او باشد. و ما می‌گوییم که خدا خواست که کشتن او منفور و مردود شمرده شود. و ما می‌گوییم که خدا خواست که کشتن او علتی از ناخرسندی او و نه علتی از تائید او باشد. و ما می‌گوییم که خدا نمی‌خواست که با نیرو و قدرت از کشتن او جلوگیری کند، همان گونه که با نهی کردن آن را ممنوع شمرد.

۲ ـ همان جا.

۳ ـ این عبارت مشهور «ماشاءالله کان و مالم یشأ لم یکن) را اشعری هنگام بحث در همین موضوع در مقالات، ۲۹۱ آورده است؛ ابانه، ص ٤٦.

که پیش می‌آید و حادث می‌شود ؛ و از جملهٔ آنها نافرمانی بنده را بخواهد و اراده کند.

شیخ مفید می‌گوید که طفرهٔ متعلّق دانستن ارادهٔ خدا به وضع اخلاقی فعل و گفتن اینکه ارادهٔ خدا همان علم سابق او است ، ابن بابویه را از تهمت جبری بودن خلاص نمی کند. می‌گوید :

«پرهیز جبریگران از گفتن بدون قید شرط اینکه خدا می‌خواهد که فرمانش نبرند و باورش ندارند ، و دوستانش کشته و یارانش بدنام شوند . به گفتن اینکه او هر چه را می‌داند . اراده می کند که چنان باشد که می‌داند . و اراده می کند که نافرمانی و معصیت او قبیح و نهی شده باشد. [درحقیقت] به معنی پافشاری درچیزی است که [مدّعی] پرهیز کردن و گریختن از آنند ، و گرفتار شدن درچیزی است که از گرفتار شدن به آن ناخشنود بوده‌اند. چه اگر شرّی که خدا از آن آگاه است چنانکه می‌داند واقع شود ، پس خدا خواستار شرّ است ، وچیزی را اراده کرده است که بدوشر خواهد بود. بنابراین گریختن از یک چیز به همان چیز چه حاصلی دارد ، و از گریز آنان از یک اندیشه به همان اندیشه چه سودی به دست می‌آید»[1] ؟

ابن بابویه هنگام بحث دربارهٔ قضا و قدر چند روایت نقل کرده است که تحقیق درچنین موضوعات را ممنوع ساخته است ، واز آن جمله است دو روایتی که در «کتاب الهدایه» آورده است[2]. ولی در « رساله » عبارتی را که در آنجا آمده و قدریان مجوس امّت اسلامی خوانده شده‌اند، تکرار نمی کند. بیمیلی وی به بحث دربارهٔ این موضوع با مخالفت سابق وی با جدل و طرد آن سازگار است.

ولی مفید نمی‌خواهد بگذارد که او به آسانی از این تنگنا پرهیز کند. وی می گوید که روایات ابن بابویه ضعیف است . سپس می‌گوید که قضا می‌تواند چهار معنی داشته

۱ - تصحیح ، ص ۱۸ .

۲ - «رساله» ، ص ۷۱ ، ف ۳۷ - ۳۶ . رجوع کنید به پیش ازاین ، ص ۵۲-۱ : ؛ .

باشد: آفرینش، امر، خبر دادن، وداوری دریک تصمیم. این چهارمعنی را باآوردن شواهدی از قرآن مجسّم می‌سازد و می‌گوید که بنا بر هیچ یک از آنها نمی‌توان گفت که خدا افعال بد مردمان‌را ازپیش مقدّر کرده بوده است. مفید چنان نتیجه‌می‌گیرد که خدا قضا و قدر خود را با فرمان دادن به افعال نیک وممنوع کردن افعال بدوقدرت واختیار دادن به آدمی تا به خواست خود به انجام دادن کارهایش بپردازد، عملی می‌کند[1].

مفید با ابن‌بابویه دراین باره توافق داردکه آیاتی از قرآن که در آنها به هدایت وضلالت اشاره شده، نباید به معنای تحت اللفظی گرفته شود، بلکه معنی آنها این است که خدا به مردمان آنچه راکه راست وحقّ است می‌نماید. به‌گفتهٔ مفید، این راه عدل است، و مخالف با راه جبریگران است[2]. و توضیح می‌دهد که فطر علی التوحید بدان معنی است که خدا انسان را برای اعتراف به یگانگی خودش آفرید[3].

ابن‌بابویه در «کتاب التّوحید» برخودگرفته‌است که پاسخ تهمتهایی راکه دیگران

---

۱ - تصحیح، ص ۲۰-۱۹.

۲ - همان کتاب، ص ۲۳؛ «رساله»، ص ۷۲، ف ۳۹؛ قرآن، بلد: ۱۰.

۳ - تصحیح، ص ۲۲. ولی شیخ مفید در اینجا چنین اشاره کرده است: «معنی آن نیست که خدا خواستار اعتراف به وحدت خودش از مردمان شد. اگر چنین می‌بود هیچ آفریده‌ای وجود پیدا نمی‌کرد که معترف به یگانگی خدا نباشد. اینکه می‌بینیم بعضی از مردمان به یگانگی‌خدا اقرارنمی‌کنند، این خود دلیل‌آن است که خدا اعتراف به‌یگانگی خود را درآفریدگانش نیافریده است. بلکه آنان را چنان آفرید که می‌توانند اعتراف به یگانگی خدا را تحصیل وکسب کنند».
اگر متن در اینجا درست باشد، باید گفت که مفید گرفتار تناقض شده است. چه این مستلزم آن است که هر چیز خوبی که خدا می‌خواهد حادث شود. ونتیجهٔ منطقی آن اینکه کسانی که به یگانگی خدا معترف نیستند، به توسط خدا اراده نشده باشند که چنین شوند که بنابر آن قابلیت ایمان ازآنان سلب می‌شود. وضع حقیقی مفید در این موضوع آن است که ارادهٔ خدا عین حکم و امر او است. رجوع کنید به اوائل، ص ۱۹، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۹۸.

به‌امامیان زده و آنان را مشبّهه وجبریّه خوانده‌اند بدهد. ودر رفع تهمت اخیر به‌تفسیر و توضیح بعضی ازاحادیث پیچیده و مایهٔ گرفتاری به طریقی پرداخته است که با آنچه در این باره در «کتاب الهدایة» و «رساله» آورده اختلاف چشمگیر دارد. در کتاب التوحید روایتی از امام رضا (ع) نقل کرده است مربوط به این مسئله که آیا معصیت و نافرمانی یک گناهکار ارادهٔ خدا را بی اثر و خنثی می کند. می گوید:

«خدا دو اراده (ارادتین) و دو خواست (مشیتین) دارد: یکی ارادهٔ قطعی (ارادة حتم) و دیگری ارادهٔ آهنگی (ارادة عزم). گاهی از چیزی نهی می کند وحال آنکه آن را اراده دارد وگاهی به‌چیزی امر می کند درصورتی که آن را اراده نمی کند. آیا نادیدید که به‌آدم وهمسرش خوردن میوهٔ درخت را ممنوع ساخت، در صورتی که آن را اراده کرده بود؟ اگر آن را اراده نکرده بود، آنان میوهٔ درخت را نمی‌خورند. و اگر آن را می‌خوردند، ارادهٔ خدا را باطل می کرد.

وبه ابراهیم‌فرمان داد که فرزندش اسماعیل‌را قربانی کند، درصورتی که اراده کرده بود که چنین نشود. و اگر اراده نکرده بود که ابراهیم فرزند خود را قربانی نکند، ابراهیم می‌بایستی ارادهٔ خدا را باطل و بی اثر کرده باشد»[1].

این روایت در آن می کوشد که مسئله را با متناقض‌شناختن فرمان خدا (یعنی ارادهٔ عزم او) با ارادهٔ مؤثّر وقاطع او (ارادة حتم) حل کند. ولی ارادهٔ حتم او این است که آدم با خوردن میوه معصیت کند. شرح توضیحی ابن بابویه براین حدیث به منظور اجتناب از این نظریّهٔ مایهٔ پریشانی خاطر است که خدا اراده کننده و خواستار معصیت است. گفتهٔ وی چنین است:

«خدا آدم و حوّا را از خوردن درخت ممنوع کرد، و می‌دانست که از آن خواهند خورد. ولی نمی‌خواست که با اجبار وقوّهٔ قهریّه آنان را ازخوردن

۱- التوحید، ص ٦٤.

باز دارد ، همان‌گونه که جلوگیری از ایشان با نهی کردن و سرزنش کردن صورت گرفت . معنی ارادهٔ خدا نسبت به آنان همین است . و اگر چنان می‌خواست که با اجبار آنان را از خوردن باز دارد و سپس آنان می‌خورند ، ارادهٔ آنان دراین صورت . چنانکه‌آن دانای علیه السّلام گفته است ، ارادهٔ خدا را بی‌اثروباطل می‌کرد . وخدا منزّه است ازاینکه عاجزوناتوان باشد»[۱] .

به جای تمایزدوگانهٔ حدیث میان امرخدا وارادهٔ او ، توضیح ابن‌بابویه تمایزی سه‌گانه عرضه داشته است : امر خدا ، علم او ، و اراده‌اش . به‌آنان فرمان داده بودکه نخورند ؛ می‌دانست که خواهند خورد ؛ چنان می‌خواست که‌آنان به زور ازخوردن ممنوع نشوند . بدین ترتیب از آن پرهیزکرد که بگوید خدا خواست که آدم معصیت کند ، هر چند نگفته است که خدا خواست تا آدم آزادانه خوردن یا نخوردن را انتخاب کند . آیا اختلاف این با توضیحی که در «رساله» آمده درچیست که گفته است : خدا نمی‌خواست به زورمانع کشته شدن حسین (ع) شود ، بلکه تنها با امر وکلامش چنین می‌خواست ؟[۲] آن توضیح باید در روشنی نتیجهٔ آن دیده شود ؛ اینکه هر چه خدا بخواهد هستی پیدا می‌کند وآنچه نخواهد هستی‌پیدا نمی‌کند . چنین نتیجه‌ای درکتاب التوحید حضورندارد .

بعدتر در همین‌کتاب ابن بابویه توضیحی دیگر می‌دهد که حتّی دورتر می‌رود و ارادهٔ خدا را ، همچون معتزلیان ، با امر و رضای او یکی می‌داند . می‌گوید :

«مشیّت وارادهٔ خدا ازجهت طاعت وفرمانبرداری ، فرمان دادنِ وی به‌آن و رضای او در آن است . واز جهت نافرمانی و معصیت نهی کردن وممنوع کردن آن به وسیلهٔ توبیخ و تهدید است»[۳] .

۱ـ همان کتاب ، ص ۶۶-۶۵ .

۲ـ نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۴۵۷ ، حاشیهٔ شمارهٔ ۲ .

۳ـ التوحید ، ص ۳۴۶ . در اینجا با معتزلیان موافق است . رجوع کنید به المغنی ، ششم ، بخش ۲ ، ۲۱۸ ، که در آنجا آمده است که خدا هر چه را که فرمان می‌دهد می‌خواهد و هیچ فعل بدی را اراده نمی‌کند و نمی‌خواهد .

این یکی شمردن ارادهٔ خدا با رضای او آشکارا متناقض با تمایزی است که ابن بابویه در این باره در «رساله» قائل شده است[۱].

درفقرهٔ دیگری از کتاب التوحید، ابن بابویه ازخود داری از بحث دربارهٔ قضا و قدر که پیشتر آن را بیان کرده بود عدول کرده است. در توضیح حدیثی مشعر براین که معصیت «به امرخدا وقضا وقدر ومشیّت وارادهٔ خدا نیست»، ابن بابویه می گوید که قضای خدا برای معصیت قضاوت و داوری وی دربارهٔ آن است. و ارادهٔ اومنع کردن آن، و قدر او دانستن مقادیر وگسترش آن است[۲]. وهنگام توضیح روایتی دیگر می گوید که قضا و قدر برای یک فعل به معنی اخطار ونوشتن وگفتن خدا است؛ یا ممکن است گفته شود که به معنی داوری و تحمیل تکلیف اخلاقی است. یا ممکن است به معنی بیان و توضیحی ازجانب خدا دربارهٔ شرایط و بندها ومرزها باشد: یعنی اینکه خوب است یابد، الزامی است یا افزونتر ازحدّ وظیفه[۳]. سپس با تأیید گفتهٔ دانشمندی که از او نام نبرده است نقل می کند که گفته است برای قضا ده معنی می توان یافت[۴]. این ده معنی زمینه را برای آن فراهم می آورد که در تفسیر آیات قرآنی که در آنها از تقدیر سخن رفته است وسعتی پیدا شود.

ابن بابویه در «کتاب الهدایة» خود گفته است که قدریّه مجوس مسلمانانند. در «رسالة الاعتقادات» گفته است که آنچه خدا بخواهد می شود وآنچه خدا نخواهد نمی شود. در کتاب التوحید به آن پرداخته است که ارادهٔ خدا را با امر و رضای او یکی بداند. و در مقدّمه ای که براین کتاب نوشته، خود را مقیم ری خوانده است[۵]. پس این کتاب

۱- «رساله»، ص ۶۹، ف ۳۳، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۴۵۸.

۲- التوحید، ص ۳۷۰. این تفسیر به صورت خاص روایت را ملایم می کند.

۳- همان جا.

۴- همان کتاب، ص ۳۸۵.

۵- همان کتاب، ص ۱۷.

از آثار سالهای متأخّرتر عمر او است که در دربار آل بویه در ری می‌زیست ، و فشار صاحب بن عبّاد وزیر و نفوذ[۳] و تأثیر استدلالهای معتزلیان ممکن است درطرز فکر او تغییری به وجود آورده باشد .

خدا و ظلم

مسئله‌ای وابستهٔ به بحث دربارهٔ عدل الاهی این است که چگونه ازگفتن اینکه خدا ستم و بیعدالتی می‌کند بپرهیزیم . ابن بابویه در شرحی مربوط به مسئلهٔ مرگ ابراهیم پسر حضرت رسول (ص) . در خصوص بلایایی که نصیب کودکان می‌شودکه هیچ کاری مستوجب عقوبت نکرده‌اند بحث کرده است . می‌گویدکه جهل‌ما نسبت به‌دلایلی که بنابر آنها خدا جان‌کودکان را از آنان می‌گیرد . نباید آنچه را که به صورت کلّی بابرهان روشن می‌دانیم ازخاطر ما ببرد : وآن اینکه خدا حکیم است و از روی بیعدالتی عمل نمی‌کند . در این برهان مقداری ظرافت فکری و توجّه به این امر نشان داده شده است که باقبول‌جهل‌آدمی خدا راازتهمت‌کاربدکردن مبرّا سازد ، نه اینکه‌برراه اشعریان برود که می‌گفتند خداکه مَلِک ومالک‌مطلق‌است حق‌داردکه هرچه می‌خواهد بکند ، و آنچه او می‌کند تنها به این دلیل‌که اوکرده حقّ و درست است[۱] .

به‌گفتهٔ ابن بابویه ، عدل و ظلم تنها درجذب ودفع طبع نیست ، بلکه در چیزی است‌که عقل آن را خوب و بد می‌داند. نباید به کاری ، در آن صورت‌که چیزی جز ظواهرخارجی برای تکیه‌کردن بر آنها نداریم ، بگوییم بد است[۲] . بلکه باید به فاعل‌آن نظرکنیم . اگر بابرهان روشن بدانیم‌که فاعل‌عمل‌خوب وحکیم است ، از پیش می‌دانیم‌که همهٔ اعمالش خوب است . هر چند خوبی آنها درموردی خاص درظاهر آشکارنباشد . اگر فی‌المثل پدری راکه می‌دانیم فرزانه و عادل است مشاهده‌کنیم‌که دست فرزندش را می‌برد ، نباید چنان داوری‌کنیم‌که بریدن برخلاف مصلحت فرزند اواست ، چه ازاخلاق

۲ـ اشعری ، « اللمع » ، ص ۷۱ ، شمارهٔ ۱۷۰ .

۳ـ التوحید ، ص ۳۹۵ .

و رفتار پدر آگاهیم که چنین نمی کند . در مورد خدا نیز چنین است . جهل ما نسبت به جزئیّات نباید ما را گمراه کند و فعل او را برخلاف عدل تصوّر کنیم. از روی نظم و هماهنگی جهان می‌دانیم که خدا حکیم است ، وبه صورت کلّی از این حقیقت آگاهیم که خدا بیعدالتی نمی کند ، زیرا از آن جهت که علم نا متناهی دارد و کاملاً بینیاز است ؛ انگیزه‌ای برای بیعدالتی ندارد. بیعدالتی از کسی سر می‌زند که یا نسبت به بدی کاری که می کند نادان است ، یا به چیزی نیازمند است که از طریق آن بیعدالتی ممکن است آن را به دست آورد. بنابراین معلوم می‌شود که مورد خاصّی که در برابر ما قرار گرفته است نمی‌تواند بیعدالتی خدا به حساب آید ، هر چند که در توجیه آن گیج و متحیّر شویم[1] .

ابن‌بابویه در این برهان نشان می‌دهد که دو نظر را ارائه کرده است : یکی طرد این نظریّه که چون خدا قادر مطلق است پس هرچه می کند حقّ است و عدل است . و دیگر اینکه از گفتن این مطاب شرم وپروا نداشته است که انسان قابلیّت آن را ندارد که به صورت کامل دلایل بعضی از چیزها را که درجهان اتّفاق می‌افتد بفهمد. مفید این نکته را به صورت کلّی برضدّ اشاعره ابراز داشته است که خدا می‌تواند بد کند ولی چنین نمی کند[2] .

استطاعت

در رسالهٔ راجع به اعتقادات، ابن‌بابویه به حدیثی از امام موسی کاظم اشاره کرده است که بنا بر آن استطاعت و توانایی آدمی از چهار جزء تشکیل شده است : آزادی در حرکت ، تندرستی ، سلامتی اندام ، و سببی که خدا به آدمی ارزانی داشته است[3] .

۱- همان کتاب ، ص ۹۷-۳۹۶ .

۲- اوائل ، ص ۲۳ .

۳- «رساله» ، ص ۷۲ ، ف ٤٠ . ابن بابویه در جایی دیگر روایتی از امام جعفر (ع) نقل می کند که ظاهراً منکر اصل مفهوم استطاعت است . چون از او در استطاعت پرسیدند، گفت : « استطاعت نه از گفتهٔ من است و نه از گفتهٔ پدرانم » (التوحید ، ص ٤-٣٤٥) . ابن بابویه توضیح می‌دهد که مقصود امام آن بوده است که خدا را نمی‌توان

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

ابن بابویه در تشریح جزء چهارم گفته است که مقصود امام آن است که اگر کسی در حرکت آزاد و تندرست ودارای اندامهای سالم باشد. هنوز نمی‌تواند مرتکب زناشود مگر اینکه زنی را ببیند. ولی . به محض اینکه او را دید . می‌تواند مرتکب گناه شود یا از این کار بپرهیزد . و بنابراین در آن لحظه است که می‌توان گفت او استطاعت دارد . و خواه مرتکب گناه بشود خواه نشود . در هیچ یک از دو حالت تحت فشار و اجبار قرار نگرفته است[1] .

مفید با این نظر مخالف است و می‌گوید که استطاعت تنها عبارت از تندرستی و سلامتی اندام است[2] . به نظر وی شخصی که در مثال گذشته آمده استطاعت زنا کردن دارد، ولی حاضر نبودن کسی که باوی دراین کارشریک شود مانع اواست. برابرشمردن استطاعت با تندرستی تنها مذهب معتزلیان بغداد است که با طرز تصوّر بصریان که استطاعت را عرضی جبلّی وفطری در شخص فاعل فعل می‌دانند مخالف است[3].

یک دلیل ممکن برای اینکه مفید چرا چنان ترجیح داده‌است که استطاعت‌را تنها تندرستی فاعل بداند، این است که باچنین نظری استطاعت آشکارا پیش ازفعل حضور پیدا می‌کند. نظریّهٔ ابن‌بابویه که انسان را «مستطیع» برای‌انجام دادن فعل جزدرحضور همهٔ شرایط خواسته شدهٔ بیرونی و درونی نمی‌داند ، به آموزهٔ جبریگران شباهت دارد

بقیهٔ حاشیه ازصفحهٔ قبل

مستطیع از آن‌گونه نامید که سؤال کنند گان از حضرت عیسی(ع) پرسیده‌بودند: «هل یستطیع ربک آن ینزل علینا مائدة من السماء ← آیا پرورد گارت می‌تواند بر ساخوانی از آسمان فرد فرستد ؟» (قرآن ، مائده: ۱۱۲) ابن بابویه مفهوم استطاعت را برای آدمی قبول دارد نه برای خدا . آنچه خدا دارد قدرت است.

۱- «رساله» ، ص ۱۲ ، ف ٤٠ .

۲- تصحیح ، ص ۲٤ .

۳- رجوع کنید به پیش از این ، ص ۲۵-۲۲۲ ولی نکتهٔ مورد بحث در اینجا عین آن نیست ،چه مفهوم استطاعت درنزد ابن‌بابویه با مفهوم آن در نزد بصریان تفاوت دارد .

که می‌گفتند استطاعت تنها همزمان با انجام دادن فعل وجود پیدا می‌کند. ابن بابویه این مطلب را روشن می‌کند که پس از حضور همهٔ شرایط سازندهٔ استطاعت، شخص آزادانه انجام دادن فعل یا خود داری کردن از آن را اختیار می‌کند[۱]. جدال معتزله با جبریّه که به شدّت در شیخ مفید تأثیر کرده بود، عموماً مسئله را به این قالب ریخت که آیا استطاعت بر فعل مقدّم است یا چنین نیست.

عدل و لطف

ابن بابویه می‌گوید که خدا به عدل به آدمی فرمان می‌دهد ولی با چیزی بهتر از عدل، یعنی عنایت و لطف، با او رفتار می‌کند. حدیثی از حضرت پیغمبر (ص) نقل می‌کند که گفت: هیچ کس تنها با عمل نیک وارد بهشت نمی‌شود، بلکه با بخشایش خدا چنین می‌شود[۲].

مفید با این نظر موافق است و مفهوم لطف را یک گام پیشتر می‌برد. می‌گوید که مبنای همهٔ حقوق انسان لطف و عنایت خداست؛ زیرا که خدا به لطف کردن نسبت به بندگان مبادرت می‌ورزد و هیچ کس نمی‌تواند چنانکه شایسته است از این بابت سپاسگزاری کند[۳]. پس همهٔ حقوق آدمی عبارت از بخششهای الاهی است. و لطف اساس و پایهٔ عدل میان خدا و انسان است[۴].

۱- «رساله»، ص ۷۲، ف ۴۰.

۲- همان کتاب، ص ۸۷، ۸۶، ف ۷۱، ۷۰.

۳- تصحیح، ص ۴۸.

۴- رجوع کنید به پیش از این، ص ۰۵ - ۳۴۸، که در آنجا مفید را می‌بینیم که همراه با معتزله بغداد گفته است که پاداش بهشت لطف و عنایت است. بصریان آن را عدل می‌شمردند.

فصل پانزدهم

وحی

ابن بابویه مسئلهٔ مخلوق نبودن قرآن را در ضمن توضیحی بریک روایت آورده است که بنابرآن چون خوارج حضرت علی (ع) را از آن سرزنش کردند که ابوموسی اشعری را حکم دردین قرارداده است، گفت: «به خدای سوگند که من نه یک آفریده بلکه قرآن را حکم قراردادم»[1]. ابن بابویه توضیح می‌دهد که قرآن کلام خدا و وحی خدا خوانده شده، ولی تنها از آن جهت گفته نشده که مخلوق است که «مخلوق» ممکن است به معنای ساخته و پرداخته و بربافته (مکذوب) نیزباشد. سپس نمونه‌هایی از این شکل معنی از قرآن می‌آورد و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد:

«بنا براین هر کس مدّعی آن باشد که قرآن مخلوق یعنی برساخته است، کافر است. و هر کس بگوید که مخلوق نیست، یعنی برساخته نیست، به حقّ و درست سخن گفته است. و هر کس که بگوید قرآن مخلوق نیست، یعنی به‌وجود درزمان (محدث) نیست، وفرو فرستاده شده ومحفوظ نگاه داشته شده نیست، برخطا رفته و از حقّ و صواب دور شده است»[2].

در اینجا ابن بابویه سازشی میان روایت منسوب به حضرت علی (ع) و روایات منسوب به‌امامان دیگرایجاد می‌کند که بنابراین روایات امامان از آن ابا داشتند که قرآن

۱- التوحید، ص ۲۲۵.

۲- همان‌جا.

را مخلوق یا غیر مخلوق بنامند بلکه آن را کلام خدا[1] می‌نامند ، و نیز سازشی با پاسخی از امام صادق (ع) که در آن قرآن را محدث خوانده بود[2].

سپس ، برای تأیید نظر محدث بودن قرآن ، ابن بابویه سه دلیل می‌آورد که نیز نظر وی را دربارهٔ اختلاف میان قدیم و محدث که یکی از ارکان برهان کلامی بر وجود خدا است ، نشان می‌دهد. در نخستین برهان چنین می‌گوید :

«می‌بینیم که قرآن به‌پاره‌هایی تقسیم شده وبه‌هم پیوسته ، وپاره‌ها مختلف‌است . یکی پیش از دیگری ، همچون ناسخ که پیش از منسوخ است. پس اگر آنچه بدین صورت توصیف وشرح شده آغازی در زمان نمی‌داشت، اثبات حدوث محدثها باطل می‌شد . وکسی نمی‌توانست پدید آورندهٔ آنها را از طریق پایان پذیرفتن و جدا شدن و به یکدیگر پیوستن آنها اثبات کند»[3].

برهان این است که چون پاره‌های قرآن جدا جدا نازل شده و سپس به یکدیگر پیوسته است ؛ پس این پاره‌ها مشتمل بر عَرَض اتّصال و انفصال هستند و بنابراین مشمول این حکمند که هر چه اتّصال و انفصال پیدا کند محدث است . این یکی از مقدّمات وی برای اثبات وجود خدا از راه محدث بودن جهان است .

برهان دوم مبتنی براین فرض است که حکم دربارهٔ شخصی که وجود ندارد باطل است . ابن بابویه می‌گوید:

«چیزی دیگر : عقل گواهی می‌دهد و امّت بر آن اتّفاق کلمه دارد که خدا در آنچه وحی کرده راستگو است. و این دانسته است که دروغ عبارت از گزارش دادن از هستی چیزی است که وجود ندارد . ولی خدا از فرعون و گفتهٔ او به این صورت یاد می‌کند که گفت « انا ربّکم الا علی » من

۱ـ همان کتاب ، ص ۲٤ ، ۲۲۳ .

۲ـ همان کتاب ، ص ۲۲۷ .

۳ـ همان کتاب ، ص ۲٦ ، ۲۲٥ .

پروردگار بلند پایهٔ شمایم» [قرآن، نازعات. ۲۴]؛ و از گفتهٔ نوح به پسر خود که از رفتن با او به کشتی خود داری کرده بود چنین: «یا بنیّ ارکب معنا ولا تکن مع الکافرین ← فرزندم! با ما سوار شو و با کافران مباش» [قرآن، هود: ۴۲]. ولی اگر این گفته و گزارش قدیم است، پیش از فرعون و پیش از گفتن گفته‌ای از او است که نقل شده است. و این دروغ است. و اگر تنها پس از آنکه فرعون گفت به وجود آمد. محدث می‌شود. چه پس از زمانی که نبود حادث شد»[1].

برای یک طرفدار قرآنِ غیر مخلوق پاسخ گفتن به این استدلال دشواری ندارد.

برهان سوم ابن بابویه متّکی بر واقعیّت نسخ احکام است. و می‌گوید که آنچه پایانی داشته باشد ناگزیر آغازی هم داشته است. گفتهٔ وی چنین است:

«و چیزی دیگر: خدا گفته است «لئن شئنا لنذهبنّ بالذی أوحینا إلیک ← اگر بخواهیم آنچه را به تو وحی کرده‌ایم محو می‌کنیم» [قرآن، اسری: ۸۶]. و گفت «ما ننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها او مثلها ← هر آیه را که نسخ می‌کنیم و اسباب فراموشی آن را فراهم می‌آوریم نیکوتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم» [قرآن، بقره، ۱۰۶]. ولی آنچه شبیه دارد یا ممکن است پس از بودن فراموش و نابود شود محدث است»[2].

دو برهان اوّل وسوم از این سه برهان، مستلزم فرض کردن قبلی چیزهائی است که در استدلال کلامی برای وجود خدا مبتنی بر حدوث عالم مورد ملاحظه واقع می‌شود. مفید نیز همانند روایات شیعی بر آن است که قرآن محدث است[3]. ولی استدلال وی برای

۱ـ همان کتاب، ص ۲۲۶.

۲ـ همان جا.

۳ـ اوائل، ص ۱۹، ۱۸، منقول پیش از این، ص ۱۲۲.

اثبات این امر مأخوذ از ماهیّت کلام ملفوظ است که می‌بایستی در لحظاتی که پی در پی یکدیگر می‌آیند تولید شود[1].

ابن بابویه نیز می‌گوید که قرآن کامل است و آنچه میان دوپارهٔ جلد آن (بین‌الدّفّتین) به‌دست مؤمنان رسیده دست ناخورده وتحریف ناشده است. تنها اختلاف دید ابن بابویه در آن است که وی می‌گوید دو سوره ۹۳ و ۹۴ و نیز درسورهٔ دیگر ۱۰۵ و ۱۰۶ هرکدام یک سوره است[2].

اظهار ابن‌بابویه درکتاب اعتقاداتش که همهٔ قرآن یکباره درشب قدر (لیلةالقدر) به‌خانهٔ آبادان (بیت المعمور)[3] فروفرستاده شده. با آنچه درکتاب التوحید نوشته وگفته است که قرآن باید محدث باشد چه به‌صورت پاره‌هایی پیاپی به‌دنبال یکدیگرنازل شده. ناسازگار است[4]. مفید با یکباره نازل شدن قرآن مخالف است و دلیلش این است که قسمتهایی ازقرآن به مناسبتهای خاص نازل شده است[5]. در این مورد شیخ مفید با آنچه ابن بابویه درکتاب التوحید نوشته است موافقت دارد.

عصمت پیامبر و امامان

ابن بابویه می‌گوید که حضرت رسول (ص) وامامان (ع) برتر از فرشتگانند[6]. و اینکه خدا جهان را به خاطر محمّد (ص) و امامان برخاستهٔ از خاندان او آفریده است[7]. وی که تمایزی میان عصمت پیامبران ورسولان وامامان وفرشتگان قائل نیست.

۱- همان کتاب، ص ۱۰۶، منقول پیش از این، ص ۱۲۱.

۲- «رساله»، ص ۹۳، ف ۸۳. دربارهٔ نظر مفید نسبت‌به متن قرآن رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۳۰-۱۲۴.

۳- «رساله»، ص ۹۲، ف ۸۳. رجوع کنید به قرآن، طور: ۴.

۴- التوحید، ص ۲۲۶، ۲۲۵، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۶۸۴.

۵- تصحیح، ص ۵۸، ۵۷.

۶- «رساله»، ص ۹۵، ف ۹۲.

۷- همان کتاب، ص ۹۷، ف ۹۵.

می‌گوید که آنان از آلودگی و ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک محفوظ و معصومند[1].

شرح مفید بر نوشتهٔ ابن‌بابویه مخالفتی با آن نشان نمی‌دهد. ولی در این باره تاکید می‌کند که معصوم و محفوظ بودن از گناه مایهٔ سلب آزادی کسی که تحت حمایت قرار گرفته است نمی‌شود. وی در پناه و در حمایت بودن از گناه را با منع و جلوگیری از گناه متمایز می‌شمارد[2].

عصمت همچنین مستلزم کمال عقل و نبودن نقص در معرفت است. ابن بابویه می‌گوید که پیغمبر و امامان این صفت را از آغاز پرداختن به ماموریتی که پیدا می‌کنند با خود دارند[3]، و مفید بر آن می‌افزاید که ممکن است این موهبت از زمانی پیش از مکلف شدن به دعوت در آنان وجود داشته باشد. ولی نمی‌گوید که قطعاً چنین است[4].

میان ابن بابویه و مفید دربارهٔ اینکه آیا محفوظ ماندن از گناه و عصمت شامل مصونیّت از سهو نیز می‌شود اختلاف است. مبدأ این اختلاف حدیثی است که ابن‌بابویه آن را از یکی از اصحاب پیغمبر (ص) به نام ذوالیدَین نقل کرده است. بنابراین گزارش هنگام نماز بامدادی پیغمبر درخواب ماند و نمازش قضا شد. در طلوع آفتاب ازخواب برخاست و به نماز پرداخت سهو کرد و به اشتباه دو رکعت سلام داد[5].

ابن بابویه اشاره کرده است که بعضی این حدیث را مردود دانسته‌اند. به گفتهٔ غُلاة منکر سهو پیغمبرند و دلیلشان این است که اگر ممکن باشد که پیغمبر (ص) در این

۱- همان کتاب، ص ۹۹، ف ۱۰۰، ۹۹.

۲- تصحیح ص ۶۱، ۶۰؛ رجوع کنید به اوائل، ص ۱۱۱؛ ص ۱۱۰ پیش از این را ببینید.

۳- « رساله، ص ۹۹، ف ۱۰۰.

۴- تصحیح، ص ۶۲.

۵- ابن بابویه، من لایحضره الفقیه (چاپ سنگی ایران، ۱۳۲۴ هجری قمری) ص ۷۴. دربارهٔ ذوالیدین رجوع کنید به ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، چاپ زاخائو و دیگران (لیدن: بریل، ۱۹۰۴)، III، بخش ۱، ۱۱۸.

مورد دچار سهو و اشتباه شود، در رساندن وحی الاهی نیز امکان پیش آمدن چنین اشتباهی می‌رود، چه این هر دو از وظایف او است. ابن بابویه در جواب می‌گوید که نماز تکلیفی برای همگان است (و بنا براین پیغمبر که در ادای این تکلیف با دیگران سهیم است امکان دارد که سهو کند)، ولی وظیفهٔ پیغمبری مخصوص او است، و از این بابت خدا او را از سهو واشتباه کردن نگاه می‌دارد. با وجود این در سهو مربوط به تکلیف عمومی نیز اختلافی وجود دارد: سهو کردن مردمان دیگر در نماز از شیطان است، و سهو پیغمبران از جانب خدا است، و از آن جهت چنین می‌کند تا به یادشان بیاورد که جنبهٔ خدائی ندارند، شیطان بر پیامبر (ص) و امامان (ع) دستی ندارد.

مخالفان (غلاة) چنان استدلال می‌کردند که ذوالیدین فردی نا شناخته است. ابن بابویه در جواب آنان می‌گوید که او چندان شناخته است که اگر حدیثی بنابر اعتبار او پذیرفته نشود، آنگاه باید گفت که هیچ حدیثی معتبر نیست. وی بر گفتهٔ خود می‌افزاید که قصد دارد کتابی در بارهٔ سهو پیامبر (سهو النبی) تصنیف کند و در آن به ردّ مخالفان بپردازد[۱].

از اینجا معلوم می‌شود که بعضی از شیعیان مقدّم بر ابن بابویه یا معاصر او منکر اعتبار این حدیث بوده‌اند. از این جهت آن را رد می‌کردند که با نظری که در بارهٔ دامنهٔ معصوم بودن پیغمبر از گناه و سهو داشتند سازگار نبوده است. ابن‌بابویه که این روایت را قبول دارد، آن کسان را به نام غلوکنندگان (غلاة) خوانده است.

از اینجا طبیعتاً، در نظر ابن بابویه و مکتب قم که به آن تعلّق داشت، چنین نتیجه گرفته می‌شده است که اگر ممکن باشد پیغمبر در نماز دچار سهو شود، امامان نیز

۱- من‌لایحضره الفقیه، ص ۷۵، ۷۴؛ نیزنقل شدهٔ به توسط مجلسی در بحار الانوار (تهران: چاپ سنگی، ۱۳۱۵ هجری قمری)، ششم، ۲۹۹، ۲۹۷. رسالهٔ ابن بابویه در موضوع سهو مفقود است. ارجاع به نسخه‌ای از آن در مقدمهٔ ۱۰. فیضی، **یک اعتقاد نامهٔ شیعی**، ص ۱۴، شمارهٔ ۷، مبنی بر اشتباه است. از روی فهرست برمی‌آید که این نسخه خطی رساله‌ای در رد رسالهٔ ابن بابویه یا منسوب به اوست که در دست نیست. رجوع کنید به آلوارت [Ahlwardt]، دوم، ۱۷۱، شمارهٔ ۱۳۷۰؛ و پیش از این، ص ۶۱.

ممکن است دچار سهو شوند. به همین جهت پیروان مذهب تشیّع مخالف مکتب قم به آنان نسبت تقصیر می‌دادند و می‌گفتند که اینان در حق پیغمبر و امامان کوتاهی می‌کنند. ابن‌بابویه بالقبی که به آنان می‌دهد به جواب گفتن برمی‌خیزد و می‌گوید که مخالفان به پیغمبر و امامان چیزی بیش از حقّ ایشان می‌دهند. به گفتهٔ وی «علامت مفوّضه و غالیان واصناف این است که مشایخ و علمای قم را به تقصیر و کوتاهی کردن متّهم می‌کنند»[1].

شیخ مفید با اعتقاد به اینکه پیغمبر و امامان در نماز دچار سهو نمی‌شوند، پاسخ ابن بابویه را می‌دهد و یکی از استادان او را منبع آنچه می‌گوید قلمداد می‌کند. سخن وی چنین است.

«ما یک مطلبی از ابوجعفر محمد بن الحسین بن الولید - رحمة‌الله‌علیه - در موضوع تقصیر شنیده و کسی را نیافته‌ایم که آن را رد کرده باشد. از او نقل می‌کنند که گفته است نخستین گام در غالی بودن منکر سهو کردن پیغمبر و امامان در نماز شدن است. اگر این خبر درست باشد، او خود مقصّر است، حتّی اگر یکی از مشایخ قم باشد»[2].

مفید با چنین لحن ریشخندآمیز، تهمت تقصیر کردن مکتب ابن‌بابویه و شیوخ قم را تکرار کرده است که از ادا کردن حقّ احترام پیغمبر (ص) و امامان (ع) کوتاهی ورزیده بودند.

۱- «رساله»، ص ۱۰۱، ف ۱۰۴.

۲- تصحیح، ص ۶۶، ۶۵. دربارهٔ محمد بن الحسن بن الولید رجوع کنید به نجاشی، ص ۲۹۷؛ ابن شهر اشوب، ص ۱۱۱.

فصل شانزدهم

انسان

ایمان و اسلام

ابن بابویه در اعتقادات خود که در آغاز «کتاب الهدایة» آمده. میان ایمان و اسلام تمایز قائل شده است. می‌گوید:

«اسلام عبارت از گواهی دادن به دو گواهی (شهادتین) است. چیزی است که جان و مال با آن مصون از تعرّض می‌ماند. هر کس بگوید «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله»، جان و مالش محفوظ خواهد ماند...

ایمان عبارت است از اقرار کردن به زبان و باور داشتن در دل و عمل کردن با اندامها. با عمل افزایش می‌یابد و با دست کشیدن از عمل کاهش می‌پذیرد.

هر مؤمن مسلمان است، ولی هر مسلمان مؤمن نیست. به کعبه و مسجدالحرام می‌ماند. هر کس وارد کعبه شود وارد مسجد الحرام شده است، ولی هر کس وارد مسجد الحرام شود وارد کعبه نشده است»[1].

۱- «الهدایه»، ص ۱۰. رجوع کنید به ابن بابویه، امالی، ص ۶۰ ٤: «اسلام عبادت از اعتراف به دو شهادت است. ایمان عبارت است از اعتراف به زبان و باور داشتن به قلب و عمل کردن با اندامها. اگر چنین نباشد ایمان نیست».

عمل را در تعریف ایمان وارد کردن شبیه است به طرز تصوّر معتزله و اصحاب حدیث از اهل تسنّن که دربارهٔ انجام‌دادن اعمال عبادتی تأکید می‌کردند[1]. اسلام وضع حال شرعی خارجی است که هرکس شهادتین را اداکند به عنوان دارندهٔ آن شناخته می‌شود. این نیز منافاتی با وضع معتزله و اصحاب حدیث سنّی ندارد.

نظر ابن‌بابویه دربارهٔ شخص مرتکب گناه کبیره را ظاهراً می‌توان در حدیثی یافت که وی از قول امام جعفر صادق (ع) نقل کرده است. این روایت مشتمل بر جوابی است که امام به کسی که دربارهٔ ایمان از او پرسش کرده بود داده است:

«از ایمان پرسیده بودید. ایمان اعتراف به زبان است و باور داشتن به قلب و عمل کردن به تکالیف اساسی... و یک نفر ممکن است پیش از آنکه مؤمن باشد مسلمان بوده باشد؛ تا زمانی که مسلمان نشده باشد مؤمن نیست.

بنابر این اسلام پیش از ایمان و شریک آن است. پس اگر کسی مرتکب یکی از گناهان بزرگ یا گناهان کوچک شود که خدا ارتکاب آنها را نهی کرده است، از ایمان خارج شده و نام مؤمن از او فرو افتاده است؛ در صورتی که نام مسلمان نیز هنوز بر او باقی است.

اگر پشیمان شود و از خدا طلب آمرزش کند، به ایمان باز می‌گردد. و معصیت او را از اسلام به کفر و طغیانی که سبب حلال شدن ریختن خون شخص می‌شود بیرون نمی‌برد. ولی اگر چیزی را که حرام است حلال بداند؛ و آنچه را حلال است حرام بداند و این را دین خود اختیار کند، از ایمان و اسلام بیرون رفته و به کفر در آمده است. و مثل او مثل کسی است که به حرم و سپس

۱- برای آگاهی از نظر اهل سنت رجوع شود به مکارتی علم کلام اشعری، ص ۵؛ ۲۴۴؛ لا اوست، اعتقاد نامهٔ ابن بطه، ص ۴۸، ۴۷.

McCastry, *The Theology of al-Ash'asi.*

Laoust, *Ia Professiosn de foi ' Iln Batta.*

به کعبه داخل شده و کعبه را ملوّث کرده باشد. که او را از کعبه و حرم بیرون می‌کنند و سرش را می‌برند و به دوزخ در خواهد آمد»[۱].

این بدان معنی است که پهنهٔ ایمان در داخل پهنهٔ اسلام است. همان گونه که کعبه در داخل حرم است. آن کس که با تفسیر کردن در یکی از ارکان سه گانهٔ ایمان از پهنهٔ آن بیرون رود. با این عمل خود از پهنهٔ اسلام بیرون نرفته است.

مفید نیز همین نظر را دارد و ایمان را داخل اسلام امّا وسعت آن را کمتر از وسعت اسلام می‌داند[۲]، ولی اعمال را در تعریف ایمان داخل نمی‌کند. مرتکب گناه کبیره را نه مؤمن مطلق می‌خواند و نه فاسق مطلق. بلکه او را مؤمن گناهکار می‌شمارد[۳]. در نظر او ایمان قابل افزایش و کاهش نیست. و عبارت است از یقینی چندان عقلانی که چون یک بار حاصل شود از دست نخواهد رفت[۴].

ابن بابویه و مفید هر دو می‌گویند که مؤمنان سرانجام به بهشت در خواهند آمد. و اینکه تنها مشرکان و کافران جاودانه در آتش خواهند ماند[۵]. گناهکاران اهل توحید

۱- **التوحید**، ص ۲۹-۲۲۸.

۲- **اوائل**، ص ۱۰ منقول پیش از این، ص ١٤-٣١٢.

۳- **همان کتاب**، ص ۲۰، منقول پیش از این، ص ۳۱٤.

٤- **همان کتاب**، ص ۸۰، منقول پیش از این، ص ۳۱۸.

۵- **تصحیح**، ص ۵۵؛ «رساله»، ص ۹۰، ف ۸۰-۷۹؛ رجوع کنید به **علل الشرائع**، ص ۹۰-۸۹؛ که در آنجا ابن بابویه حدیثی از امام محمد باقر (ع) روایت کرده است مشعر براینکه طینت شیعیان گناهکار با طینت ناصبیان آمیخته شده است. به سبب مجاورت است که شیعیان گاه مرتکب گناه می‌شوند و گاه از دشمنان امامان کارهای خوب سر می‌زند. روز قیامت خدا گروه‌ها را تصفیه می‌کند و عناصر خالص آنها را برجای می‌گذارد. نکتهٔ مورد نظر در اینجا آن است که گناهکار شیعه به پاداش خدا خواهد رسید، ولی دشمن امامان در مقابل کار نیک خود سزدی نخواهد داشت. تأثیر ضمنی این روایت در آزادی و اختیار انسان مورد ملاحظه قرار نگرفته است.

که توبه نکرده باشند ، در روز قیامت با شفاعت پیامبران و وارثان ایشان و مؤمنان به بهشت راه خواهند یافت[1].

بهشت

ابن بابویه هنگام یاد کردن از خوشیهای فردوس می‌گوید که در آنجا میان کسانی که به بهشت راه یافته‌اند درجاتی وجود دارد. یک طبقه که برتر از همه است، از کسانی تشکیل می‌شود که نمی‌خواهند از لذّات حسّی برخوردار شوند. گفته‌ٔ وی چنین است:

«بعضی از کسان در میان ایشان خواهند بود که در مصاحبت فرشتگان بهرهٔ عنایت خود را از تسبیح و تهلیل و به‌بزرگی یادکردن از خدا خواهد جست. وکسان دیگری هستند که لذّت و خوشی را درگونه‌های مختلف خوردنیها و آشامیدنیها به دست خواهند آورد»[2].

شیخ مفید سخت به این آموزه اعتراض می‌کند و به تأکید اظهار می‌دارد که در بهشت تنها یک طبقه از مردمان دیده می‌شود. وی می‌گوید:

«نظر وی که می‌گوید در بهشت انسانهایی خواهند بود که شادی آنها در یاد کردن از بزرگی خدا و تسبیح و تقدیس او است نه در خوردن و آشامیدن، نظری منحرف از دین اسلام است. از تعلیمات مسیحیان اقتباس شده است که می‌گویند بندگان فرمانبردار در این جهان درجهان دیگر به صورت فرشتگان درخواهند آمد که نه‌می‌خورند ونه می‌نوشند و نه به‌اعمال مقاربتی می‌پردازند. خدا این نظر را در کتاب خود، با برانگیختن میل وآرزوی آدمی به خوردنی و آشامیدنی و همسرگزینی، نا درست خوانده است»[3].

۱- «رساله» ، ص ۸۵ ، ف ۶۸-۶۷ .
۲- همان کتاب ، ص ۹۰-ف ۸۰-۸۹ .
۳- تصحیح ، ص ۵۴ .

سپس شیخ مفید آیاتی از قرآن در تأیید نظر خود نقل کرده است. چنان می‌نماید که مفید در تهمتی که به ابن بابویه زده و گفته است که عنصری از اعتقاد مسیح در اعتقاد او تاثیر کرده. حق داشته است.

نفوس و ارواح

ابن‌بابویه درضمن نقل حدیثی از پیغمبر (ص) گفته است که نفوس و ارواح مقدّسه نخستین چیزهائی بودند که آفریده شدند. خدا آنان را بر آن داشت که به یگانگی او اعتراف کنند. وسپس باقی آفریدگان را آفرید[1]. نفوس را برای جاودانه ماندن آفرید نه برای آنکه فانی شوند. در زمین بیگانه و زندانی در بدنها هستند. ابن بابویه حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند حاکی از اینکه خدا در آن هنگام که ارواح در جهانِ سایه‌ها (عالم اظله) می‌زیستند که دوهزار سال پیش از آفریدن بدنها بود. میان آنها دوستی برقرار کرد. و حدیثی از پیغمبر را نقل می‌کند که «روحها همچون مجموعه‌ای از سپاهیان بسیج شده‌اند. آنها که از میان ایشان با یکدیگر آشنایی پیدا کنند متّحد می‌شوند. و میان آنان که چنین نباشند پراکندگی خواهد بود»[2].

در اینجا بازدیگر شیخ مفید ابن بابویه را از این جهت که هنگام بحث از نفوس و ارواح به حدس و احادیث ضعیف استناد جسته، مود حمله قرار داده است. برضد نظر وی در خصوص آفرینش ارواح پیش از اجساد چنین استدلال می‌کند:

۱- «رساله»، ص ۷۵، ف ۴۹-۴۸. دراینجا ظاهراً تاثیرونفوذ افلاطونی یانوافلاطونی دیده می‌شود، چه این هردو دستگاه فلسفی معتقد به وجود ارواح پیش از اجساد بوده‌اند. ولی آنها همچنین منکر آن بودند که نفوس آفریده باشند، در صورتی که ابن بابویه آن را به تأکید بیان می‌کند.

۲- همان کتاب، ص ۷۶، ف ۵۰-۵۱. روایت اخیر دربارهٔ آرایش جنگی ارواح در صحیح بخاری، شصتم، فصل ۲ نیز آمده است.

ابن حزم، چهارم، ۷۰، نیز این حدیث را همراه با آیه‌ای از قرآن، اعراف: ۱۷۲، برای بیان این مطلب نقل می‌کند که ذریهٔ آدم همه با هم ازپیش آفریده شدند تا بتوانند با خدا پیمان بندگی ببندند.

«در بارهٔ این گفتهٔ ابو جعفر که ارواح دو هزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند. و آنها که در آن هنگام با یکدیگر آشنائی پیدا کردند متّحدند و آنها که چنین نبودند متفرّق وپراکنده‌اند. باید بگویم که این حدیثی است که راوی واحد دارد. ونیز برای آن توضیح و تفسیری است جز آنکه وی که بصیرتی دربارهٔ حقایق امور ندارد آورده است: خدا فرشتگان را دوهزار سال پیش از انسانها آفرید. وکسانی از ایشان که پیش از آفرینش آدمیان با یکدیگر آشنائی و انس پیدا کردند. در آفرینش انسانها متّحد شدند، وکسانی که در آن هنگام آشنائی پیدا نکردند. پس از آفرینش انسانها غیر متّحد وپراکنده شدند. این مسئله بدان صورت نیست که طرفداران تناسخ ارواح درخصوص آن می‌اندیشند.

وشک چنان در اذهان اصحاب حدیث نادان (حشویه) درمیان شیعه رخنه کرده است که پنداشته‌اند که ذاتهای فعّال که در معرض امر ونهی قرار می‌گیرند. به صورت ذرّه‌ها (ذرّ) آفریده شدند و با هم آشنائی پیدا کردند و از عقل و فهم و سخنگوئی بهره‌مند بودند، خدا سپس برای آنها بدنهائی آفرید و ارواح را در آنها جای داد.

اگر چنین می‌بود، می‌بایستی اطّلاعی از آنچه بودیم داشته باشیم، و هنگامی که به یاد آن می‌افتیم بتوانیم آن را به خاطر آوریم. حالی که می‌داشتیم نمی‌باید برخود ماپوشیده بماند. آیا نمی‌بینید که اگر کسی به شهری برود وپس از مدّتی آن شهررا ترک کند وبه جای دیگری رود، علمی که نسبت به آن شهرنخسین دارد ازیاد وی محو نمی‌شود، و اگر ازیادش برود می‌تواند هروقت که بخواهد دوباره آن را به یاد آورد؟ اگر چنین نبود. آنگاه امکان داشت که شخصی در بغداد بدنیا بیاید و مدّت بیست سال در آن زندگی کند و بزرگ شود. و چون پس از آن به شهری دیگر کوچ کند. بودن در بغداد از یاد وی برود

وهرگز نتواند آن را به خاطر آورد واز نبودن آن در شهر هیچ چیز به یاد وی نماند. حتّی اگر بودن در بغداد را به یاد او آورند ونشانه‌هایی از بودن وی در آنجا وشکل مسکنی که داشته واوضاع واحوال بالیدن وبزرگ شدن در آن شهر را به او نشان دهند بازمنکر بودن در آن شهر باشد. هیچ انسان عاقلی این را نمی‌پذیرد. و آن کس که از این گونه موضوعات دانش و فهمی ندارد نباید کورکورانه به سخن گفتن دربارهٔ آنها بپردازد.

و توضیحی که ابوجعفر دربارهٔ معنی روح و نفس داده ، چیزی جز اعتقاد طرفداران تناسخ نیست ـ هرچند خود این را نفهمیده است. بنابراین کار غلط و بدی که نسبت به خود و دیگران انجام داده ، بسیار فاحش است»[1].

آموزهٔ وجود ارواح مقدّم بر اجساد برای طرفداران تناسخ سودمند است که می‌توانند از آن برای اثبات نظریّهٔ ورود پیاپی روح واحد در بدنهای متفاوت بهره برداری کنند. ولی ابن بابویه خود به آن معتقد بود که روح تنها یک بار به بدن تعلّق می‌گیرد. آشکارا تناسخ را رد کرده و دلیل وی آن بود که «مستلزم انکار بهشت و دوزخ است».[2] این عقیده را که روح ممکن است به جای آن که پس از مرگ تن جهان را ترک کند و مستقیماً به جایگاه پاداش یا کیفر برود ، وارد بدن دیگری شود ، مردود شمرده است. ولی شاید میان آموزهٔ وجود ارواح مقدّم بر بدنها و نظریّهٔ معرفت و علم فطری که ابن بابویه در کتاب کمال الدّین آورده است ، ارتباطی وجود داشته باشد.[3]

مفید درجای دیگری باز به بحث دربارهٔ این حدیث که روحها دوهزار سال پیش از آفرینش تنها آفریده شدند پرداخته وگفته است که قبل از هرچیز این حدیث حدیث

۱ـ **تصحیح** ، ص ۳۶-۳۲ ؛ نیز رجوع کنید به حاشیهٔ شمارهٔ ۱ ، ص ۳۳ که فقرهٔ متناظر با آن از «السرویه» نقل شده است.

۲ـ «رساله» ، ص ۸۵ ، ف ۶۵.

۳ـ رجوع کنید به پیش از این ، ص ۴۲۲.

واحد است و قابل استناد نیست. و به دنبال آن چنین اظهار کرده است که اگر هم کسی این حدیث را معتبر بداند، تنها بدین معنی است که خدا طرح ارواح را در علم خود ریخت (خلق تقدیر فی العلم)[1]. و پس از آن بالفعل بدنها را آفرید، و سپس ارواح را برای آنها به وجود آورد.[2] ارواح برای خدا در علم او حضور داشتند، ولی هرگز به صورت فعلی بدون بدنها وجود نداشتند و البتّه نمی‌توانستند سخن بگویند[3]. سیمای جالب توجّه این توضیح آن است که مفید شایستگی آن را دارد که در هنگامی که ضرورت ایجاب کند، مفهوم خلق تقدیری را مورد استفاده قرار دهد. ولی این همان مفهومی است که هنگامی که ابن بابویه آن را به کار برده بود گفت که بیمعنی و بیربط است[4].

شیخ مفید که از آن پرهیز دارد که گفته‌های وی شباهتی با اعتقاد به تناسخ پیدا کند، حتّی در نتیجه‌گیری ابن بابویه که ارواح برای جاودانگی آفریده شده‌اند، کاملاً با او مخالفت می‌کند. گفتهٔ وی چنین است:

«آنچه وی گفته است که نفوس ابدی هستند قابل قبول نیست. آشکارا مخالف قرآن است که خدا گفت «کلّ من علیها فان. ویبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام ← هرچه بر آن است نابود می‌شود. و وجه پروردگار توانا و بزرگوار تو می‌ماند» [قرآن، الرّحمان: ۲۷ - ۲۶]. آنچه وی از روی هوس گزارش کرده، در حقیقت مذهب بعضی از فیلسوفان ملحد است که روح را مبرّا از کون و فساد می‌دانستند و آن را قدیم می‌خواندند. و تنها بدنها را مرکّب و فساد پذیر و نابود شونده می‌شمردند؛ و بعضی از معتقدان به تناسخ نیز چنین بودند و می‌گفتند که نفوس پیوسته اشکال و جایگاههای (هیاکل) خود را عوض می‌کنند و محدث نیستند و فانی نمی‌شوند. این از بدترین خطاها و از حقیقت

۱- بخوانید علمه به جای عمله.

۲- «السرویه»، ص ۵۰.

۳- همان کتاب، ص ۴۶.

۴- تصحیح، ص ۱۲-۱۱، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۳-۴۵۲.

بسیار دور است . حتّی دشمنان علی (ع) با چیزهائی بسیار بیزیان‌تر و مایهٔ رسوائی کمتری از چنین گفته ، به شیعیان تهمت زندیق بودن بسته‌اند.

اگر کسی که این را پیشنهاد کرده است می‌دانست که مستلزم چه نتایجی است ، هرگز آن را برزبان نمی‌آورد. ولی دوستان ما که به روایات استناد می‌کنند ، مردمان ساده‌ای هستند که عقل کوچک دارند و از زیرکی بسیار دورند. تنها بر سطح روایات گذر می‌کنند و در آنچه می‌شنوند نمی‌اندیشند و به اساس آن توجّه ندارند. راست را از دروغ باز نمی‌شناسند ، و متوجّه نیستند که پس از پذیرفتن این احادیث چه چیزها به ایشان نسبت می‌دهند ، و معنی آنچه را که پیوسته تکرار می‌کنند نمی‌دانند»[1].

اعتقاد مفید آن است که روح ونفس ، به جای آنکه به‌خود ابدیّت داشته باشد ، پیوسته نیازمند خدا است که او را از لحظه‌ای به لحظه‌ای دیگر موجود نگاه دارد[2]. ابن‌بابویه ومفید هردو بر این اعتقادند که روح جسمانی نیست[3].

آموزهٔ وجود قبلی ارواح نه تنها بر پایهٔ روایات بلکه بر تفسیر آیه‌ای از قرآن متّکی است : «و اذ أخذ ربّک من بنی آدم من ظهورهم ذرّیّتهم وأشهدهم علی أنفسهم ، ألست بربّکم ؟ قالوا بلی شهدنا ــ ودر آن هنگام که پروردگارت از پشتهای فرزندان آدم ذرّیّه واخلاف ایشان را بیرون آورد و آنان را برخودشان گواه گرفت [وگفت که] : آیا من پروردگار شما نیستم ؟ و آنان گفتند : چرا» [قرآن ، اعراف : ۱۷۲] . ابن بابویه می‌گوید که این آیه اشاره به پیمان وفاداری است که خدا از پیامبران گرفته است[4] . مفید از این آیه یاد می‌کند واین را می‌پذیرد که درنخستین نظر تأییدی از تناسخ است . با وجود

---

۱. تصحیح ، ص ۳۸-۳۶ .

۲- «السرویه » ، ص ۵۱ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۲۹۷ .

۳- «السرویه » ، ص ۵۲ ؛ « رساله » ، ص ۸۸ ، ف ۴۳ .

۴- « رساله » ، ص ۹۷ ، ف ۹۴ .

این می‌گوید که تعبیری مجازی ومعنی آن این است که هریک ازفرزندان آدم علیه‌السلام را ، با قوّت براهین طبیعی که در برابر او فراهم آورده است . ناگزیر از آن ساخته است که او را به پروردگاری خویش بشناسد[1] .

۱ـ « السرویه » ، ص ۴۸ .

خلاصهٔ بخش دوم

ابن بابویه محدّث بود. هنگامی که به توضیح یک مشکل یا پاسخ گفتن به یک پرسش می‌پرداخت، به جای آنکه با استدلال جوابی ازپیش خود بیاورد، دوست آن داشت که روایتی نقل کند. حتّی اعتقاد نامهٔ وی، «رسالة الاعتقادات»، بیشتر به صورت احادیثی است که به یکدیگر پیوسته شده است. با وجود این به احکام و نظرهایی معتقد بود که متکلّمان نیز به آنها معتقد بودند، و هنگامی که با حدیثی رو به رو می‌شد که ظاهراً با نظرهای کلامی مثلاً دربارهٔ یگانگی یا عدل خدا مغایرت داشت، تفسیر و تعبیری از خود برای سازگار کردن روایت مورد نظر با احکام کلامی می‌آورد.

اختلاف عمدهٔ ابن بابویه باشاگردش مفید که یک متکلّم و نیز یک محدّث بود، از همین جهت است. مفید، در آن هنگام که نکته‌ای هم از راه وحی و هم از راه استدلال عقلی قابل اثبات باشد، چنان ترجیح می‌دهد که از برهان عقلی استفاده کند، و روایت یا نصّ قرآنی را به عنوان برهانی تکمیلی بر آن می‌افزاید.

بیشتر آموزه‌های کلامی مورد قبول ابن بابویه و شاگردش مفید عین یکدیگر است. هر دو بر آن توافق دارند که خدا به آفریدگان خود شباهت ندارد. ابن بابویه برهانی برای وجود خدا اقامه کرده است، درصورتی که درنوشته‌های موجود شیخ مفید تنها ارکان و عناصر چنین برهانی وجود دارد نه خود آن. هردو بر آنند که صفات ذات خدا متمایز از خود او نیست، و اینکه خدا اندیشهٔ خود را عوض نمی‌کند، و اینکه در زندگی دیگر رؤیت خدا میسّر نخواهد شد.

در مسئلهٔ عدل، اثر متأخّر تر ابن بابویه، کتاب التوحید، به صورت اساسی باوضع مفید تفاوتی ندارد، ولی این نشان دهندهٔ تغییری است که درطرز تفکّر ابن‌بابویه

و دور شدنش از وضع و ایستار خبریگرانهٔ آثار قدیمتر او پیدا شده بود.

هردو معتقدند که قرآن قدیم نیست بلکه حادث است. هردو می‌گویند که امامان نمایندگان خدا بر زمینند و باید اوامرشان را اطاعت کنند. هردو برخلاف اعتقاد شیعیان افراطی، منکر آن بودند که وظیفهٔ آفریدن باقی جهان برعهدهٔ امامان محوّل شده بوده است. هر دو می‌گویند که پیغمبر (ص) و امامان (ع) از گناهان بزرگ و کوچک و از دچار سهو شدن در تصمیمات شرعی خویش حمایت می‌شوند و معصومند.

هر دو بر آنند که هر مؤمنی مسلمان است، ولی همهٔ مسلمانان مؤمن نیستند. هردو می‌گویند که تنها کافران جاودانه در آتش می‌مانند، و اینکه مؤمنان سرانجام به درخواهند آمد. بر این توافق دارند که روح از جنس مادّه نیست.

از اختلاف وتفاوت میان آن دوعموماً معلوم می‌شود که مفید به‌طرز تفکّر معتزلیان نزدیکتر و آمادهٔ آن بوده است تا روایاتی را که برضدّ نظرهای معتزلی است مورد تفسیر و تأویل قرار دهد. بنابراین مفید تنها صورت بیانی لفظی مکتب شیعی را دربارهٔ بداء چنان تغییر می‌دهد که با ظهور یک داوری تازه از خدا، نه برای خدا، سازگاری پیدا کند. در نظر ابن بابویه جهان از اجسام و اعراض تشکیل شده، در صورتی که جهانِ مفید ساخته شدهٔ از اجسام و اتومها (ذرّات) و اعراض است. مفید به سختی ابن‌بابویه را از آن نکوهش کرده است که به صورتی معتقد به آن است که خدا در افعال آدمی نقش آفرینندگی دارد. اینکه شیخ‌مفید استطاعت را به‌تندرستی‌منحصر کرده وشرایط خارجی لازم برای فعل را کنار گذاشته، منعکس کنندهٔ نظر معتزله است که معتقد به وجود استطاعت پیش از صورت گرفتن فعل بوده‌اند.

مفید روایت نقل شدهٔ به توسّط ابن بابویه را رد می‌کند که بنا بر آن قرآن در شب قدر به بیت المعمور فرو فرو فرستاده شد، و دلیل وی آن است که داشتن چنین اعتقادی براهین خود او را دربارهٔ حادث بودن قرآن از اثر می‌اندازد. ولی ابن بابویه خود نیز براهینی را در تأیید اینکه قرآن چنان نازل شده است که با اوضاع و احوال

خاص سازگار باشد و در واقع شأن نزول بعضی از آیات حوادثی از زنان پیغمبر (ص) بوده است ، در کتاب التوحید خود آورده است .

اعتقاد ابن بابویه براینکه ارواح پیش از اجساد آفریده شده‌اند، مبتنی بر گونه‌ای از تفسیر قرآن و احادیثی است که شیخ مفید آنها را رد می‌کند . ولی دلیل اصلی مفید برای طرد این اعتقاد آن است که قبول آن راه را بر روی مذهب تناسخ می‌گشاید .

از سوی دیگر ، ابن بابویه با پذیرفتن روایتی مشعر براینکه پیغمبر وامامان ممکن است در نماز خود دچار سهو شوند ، اندکی از مقام رفیع آنان در نزد بعضی ازشیعیان کاسته است . مفید در این باره با وی مخالف است .

ابن‌بابویه با اعتقاد داشتن به اینکه عمل جزئی از ایمان است ، بیش ازمفید به‌معتزله نزدیک‌شده است . ولی هردوبا این نتیجه‌گیری معتزلیان که مرتکب گناه کبیره را مخلّد در آتش می‌دانند ، مخالفند .

و سرانجام ابن بابویه ، در این نظر خودکه مایهٔ شادی برجستگان اهل بهشت را در لذّات حسّی نمی‌داند ، چنان می‌نمایدکه روایتی مبتنی براعیقادی بیگانه نسبت به دین اسلام را پذیرفته است .

ابن بابویه محدّثی است بابعضی‌ازنظرهاکه به نظرهاواحکام‌معتزله شباهت دارد . شیخ مفید متکلّم و در عین حال محدّث است ، و نگرشهای وی که از اساس مشابه با نظرهای‌ابن بابویه است ، در جهت اعتزال از او پیشتر می‌رود .

بخش سوم

شریف مرتضی

فصل هفدهم

شریف مرتضی

پس از آنکه از اختلاف نظرهای مفید با سَلَف و استادش ابن‌بابویه آشنا شدیم، چنان مناسب می‌نماید که به علم کلام خَلَف و جانشین وی در پیشوایی امامیّه، الشّریف المرتضی ابوالقاسم علیّ بن الحسین الموسوی که به لقب عَلَمُ الهُدیٰ نیز نامیده شده است (۱۰۴۴-۹۶۷/۴۳۶-۳۵۵) نیز نظر کوتاهی بیندازیم[1]. چون مفید و عبدالجبار[2] هر دو از استادان شریف مرتضی بوده‌اند، و چون مرتضی پس از مفید رهبر شیعیان بغداد شد، آوردن خلاصه‌ای از نظریّات کلامی او به ما کومک خواهد کرد تا مقام مفید را در پیدایش و گسترش علم کلام امامی بهتر بشناسیم.

عقل و سمع (وحی)

سیّد مرتضی اعتقاد نامهٔ کوتاه خود به نام «الاصول الاعتقادیة» را با گفته‌ای دربارهٔ نخستین وظیفهٔ انسان چنین آغاز کرده است:

«بدان که نخستین عمل از اعمال قلبی که برعهدهٔ انسان گذاشته شده، این است که پروردگارخویش‌را بشناسد. وتنهاه راه برای این شناسایی استدلال کردن برحدوث اجسام و نظایر آنها است»[3].

۱- برای نام کامل و همهٔ القاب او رجوع کنید به برو کلمان، اول، ۱۱-۵۱۰.

۲- ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۱۱۷.

۳- المرتضی، «الاصول الاعتقادیة»، نفائس المخطوطات، ویرایش محمد حسن آل یاسین، دوم (بغداد: المعارف، ۱۹۵۴)، ص ۷۹.

بنا براین ، نخستین تکلیف دینی در نظر مرتضی عبارت از تکلیف و وظیفه‌ای است که عقل برای شناختن خدا دارد . ازحدیث وروایت درآغازاین شناسایی کاری برنمی آید . تنها راه برای رسیدن به شناخت و معرفت خدا عقل و استدلال است .

مرتضی درکتاب جمل العلم والعمل می‌گوید که دست یافتن به‌این معرفت نخستین تکلیف آدمی است، چه همهٔ تکالیف دیگر بر روی آن بار می‌شود. درضمن بیان فرایند استدلال که تنها راه رسیدن به معرفت است ، چنین گفته است :

«نظر ، همان‌گونه که هریک ازما از پیش خود بالضّروره می‌داند، همان فکر است. و بنا براین اصل ، استدلال و نظرکردن تنها وقتی عنوان تکلیف پیدا می‌کند که شخص از فروگذاشتن و غافل شدن از آن بیمناك باشد . این ترس یا از آن جهت پیدا می‌شود که مردمانی‌که در میان ایشان پرورش یافته است آن را در او القاکرده‌اند ، یا از آن جهت که به اندیشیدن دربارهٔ بعضی از آیات و نشانه‌ها پرداخته وهمین آیات‌او را ازنظر نکردن بیمناك ساخته‌اند ، و یا اینکه خدا چیزی در او به وجود آورده است که او را به نظر کردن برانگیخته است و از غفلت ورزیدن ازآن بیمناك ساخته است. و محتملترین توجیه دربارهٔ این القاء و انگیزش [که خدا در ذهن و عقل او می‌کند] این است که آن سخنی پنهانی است که می‌شنود [بخوانید یسمعه به جای یسمیه که درنسخه آمده] ، هر چند آن را [به صورت روشن] تشخیص نمی‌دهد. و استدلال ونظر دربارهٔ جنبهٔ اثبات‌کنندهٔ یک علّت مایهٔ به وجود آمدن معرفت است ، چه معرفت متناسب با آن پدید می‌آید. بنا براین علم ومعرفت به صورت غیرمستقیم ، همچون درد و رنج ، ازیک ضربه به وجود می‌آید»[1].

۱- المرتضی ، جمل‌العلم والعمل (نجف : الاداب ، ۱۳۸۷ هجری‌قمری ، ص ۳۶ .

همهٔ اینها را می‌توان در نوشته‌های عبدالجبّار یافت[۱].

نظام فکری و تعلیمی مفید کاملاً به صورت دیگری است. دیدیم که اعتقاد وی آن بود که آغاز تکلیف از وحی است که به میانجیگری فرستاده‌ای از جانب خدا به آدمی می‌رسد. این وحی بالضّروره پیش از آن است که انسان بتواند نظر و عقل خود را برای به انجام رسیدن تکلیف دینی به کار بیندازد. و حتّی در خودِ به کار افتادن ملکهٔ تعقّل و استدلال، انسان نمی تواند بدون وحی راه خود را بیابد[۲].

اختلاف عمدهٔ مفید و شاگرداش همین است. استفادهٔ مفید از عقل و نظر جنبهٔ دفاعی دارد: برای نشان دادن این مطلب است که میان مذهب امامیّه و عقل تعارضی نیست. البتّه از معتزلیان تأثیر پذیرفته و غالباً آنان را متمایل به جانب عقل قضاوت کرده است. ولی در آنجا که با آنان موافق نیست، همچون در مسئلهٔ امامت و وضع شخص مرتکب گناه کبیره و وعید، در آن می کوشد که با دلایل عقلی که از پیش خود اقامه می کند، به رد کردن آنان بپردازد. از سوی دیگر، سیّد مرتضی از این نقطهٔ عزیمت معتزلیان آغاز می کند که نخستین وظیفهٔ انسان آن است که عقل خود را به کار اندازد وبه وسیلهٔ آن خدا را بشناسد. هدف وی آن است که به میانجیگری عقل و بدون استمداد از سمع (وحی) این مطلب را ثابت کند که خدا دارای صفاتی است و انگیزه‌ای برای

۱- به صورت کلی به فصل دوم پیش از این رجوع کنید. در بارهٔ اینکه نظر و تعقل نخستین وظیفه برای شناختن خدا است، رجوع کنید به عبدالجبار، شرح، ص ۳۹. در خصوص اینکه نظر و استدلال همان فکر است، رجوع کنید به المغنی، دوازدهم، ۴. در بارهٔ اینکه نخستین تحریک و انگیزه برای تحقیق و جستجو ترس از آسیبی است که از سخن گفتن با دیگران حاصل می‌شود یا القای مستقیم خدا به فرد است، رجوع کنید به شرح، ص ۶۸. در خصوص اینکه آیه و نشانه‌ای برای آغاز تفکر لازم است، رجوع کنید به المغنی، ۳۸۶. در بارهٔ القای خدا (خاطر) که سخنی پنهانی است که به عقل و ذهن شخص گفته می‌شود، رجوع کنید به المغنی، دوازدهم، ۷۷.

۲- اوائل، ص ۱۲ - ۱۱، نقل شدهٔ پیش از این در ص ۸۳.

ستم کردن ندارد. پس از آنکه این مطلب به اثبات رسید، آنگاه می‌توان وحی را صحیح و راست دانست و از آن به عنوان دلیلی همراه با عقل استفاده کرد.

استدلالی که مرتضی برای اثبات وجود خدا می‌کند، همان برهان متعارفی کلام است که بر پایهٔ حدوث جهان مادّی بنا شده است[1]. وی در یک جا با این اعتراض رو به رو شده است: «اگر کسی در اثبات خود به جای آنکه از حدوث جسم و ذرّه و عَرَض آغاز کند، از چیزی سخن گوید که جسم است و نه ذرّه و نه عَرَض، و بگوید خدا جهان را از این چیز آفریده است؟»[2]، که از این مطلب و از ملاحظات دیگر در پیدایش و تکامل برهان چنان بر می‌آید که مرتضی با یک اعتراض ارسطویی رو به رو بوده است[3]. وی در جواب از وضعی که برای خود همچون یکی از معتمدان به ذرّیگری گرفته است پاسخ می‌دهد و منکر طرز تصوّری مبتنی بر تغییر جوهر ارسطویی می‌شود. می‌گوید:

«به وجود آمدن یک چیز از چیز دیگر آشکارا یک نظریّهٔ غلط است. زیرا آنچه واقعاً حادث شده، پس از آنکه معدوم بود موجود شده است. پس اگر فرض کنیم که از چیزی دیگر حادث شده است، در واقع آن را در آن چیز دیگر موجود دانسته‌ایم. بنابراین، واقعاً به وجود نیامده است. و آنچه وجود ندارد از عدم حقیقی پدیدار نشده است»[4].

وی در دنبالهٔ سخن خود می‌گوید که این، با برهانی که عَرَضها را حادث شدهٔ از عدم می‌داند، متناقض است. در اینجا سیّد مرتضی به مقدّمه‌ای از برهان کلامی بر وجود خدا اشاره کرده است. خطای واقعی این اعتراض به نظر مرتضی این است که برهان

۱- «اصول»، ص ۷۹؛ جمل، ص ۲۹.

۲- المرتضی، «مسائل»، نسخهٔ خطی توبینگن، اول، ۴۰، برگ ۳۲ آ.

۳- همان کتاب، برگ ۳۲ ب: «زیرا که موجود، به اعتقاد شما، بالفعل و بالقوه وجود دارد؛ و معدوم، به گفتهٔ شما، بالقوه یا در علم وجود دارد». نیز به برگ ۳۳ آ رجوع کنید که آنچه شخص معترض فرض کرده به نام «مادهٔ قدیم» خوانده شده است.

۴- همان کتاب، برگ ۳۲ آ.

کلامی را نفی می‌کند. سیّد مرتضی بر آن است که هر چه مکان را اشغال کند موجود است[1]، و به همین جهت منکر وجود بالقوّه‌ای می‌شود که ممکن است مادّه داشته باشد. در اینجا چنان می‌نماید که هر چند مرتضی به صورتی ژرف وارد نظریهٔ فلسفی ارسطوئی نشده یا واقعاً در ردّ خود به‌آن نپرداخته، چنان آگاهی درستی از این نظریّه نشان داده است که در نزد هیچ یک از متکلّمان دیگر همزمان با او دیده نمی‌شود.

صفات خدا

مرتضی، هماهنگ با برداشت عقلانی خود، بحث درازی دراین باره کرده است که چه نامها را می‌توان دربارهٔ خدا به‌کار برد، وهنگامی که به‌کار برده شود این اسامی چه معانی خواهد داشت. خود را به آن اسماء که درقرآن یا حدیث آمده محدود نکرده است، در صورتی که معتزلیان بغداد چنین محدودیّتی را قائل بودند[2].

دربارهٔ این مسئلهٔ ما بعدالطّبیعی که خدا چگونه صفات خود را واجد است، مرتضی خود را ازپیروان مکتب بصره نشان می‌دهد. بااین اعتراض روبه روشد است:

> «نظرابوعلی جُبّائی آن است که سمیع وبصیر بودن «قدیم» یک صفت اضافی است؛ و بصریان می‌گویند که خدا در مرید بودن یک صفت اضافی دارد. من خواستار آنم که «صفت» توضیح داده شود. آیاآن را همچون علم وقدرت می‌شمردند، یا چیز دیگر؟[3]»

۱ـ همان جا.

۲ـ المرتضی، «مجموعة فی فنون من علم الکلام»، نفائس المخطوطات، پنجم (۱۹۵۵)، ۸۰-۷۲؛ مثلا وی در صفحهٔ ۸۰ خدا را فرد و منفرد خوانده است که در قرآن نیست. المفید، اوائل، ص ۲۰، ۱۹، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۲۰۴. عبدالجبار، المغنی، پنجم، ۱۹۵، از عمل به کار بردن صفاتی برای خدا که شایسته او است و به صراحت استعمال آنها نهی نشده است، دفاع می‌کند.

۳ـ «مسائل»، برگ ۲۰ ب.

سیّد مرتضی در جواب به نظریّهٔ احوال استناد می‌کند که مذهب معتزلهٔ بصره است و از پسر ابوعلی یعنی ابوهاشم آغاز شده است. وی می‌گوید:

«صفت» گفتهٔ نسبت دهندهٔ آن صفت است. وامّا معنی صفتی که به‌وسیلهٔ آن گفته می‌شود که خدا توانا یا دانا یا چیز دیگری است، حالتی است که ذات در آن است، خواه به خود تعلّق داشته باشد یا به عرض یا به فاعل. قدرت وعلم به‌نظرما صفات نیستند. تنها صفاتیهٔ پیروان اشعری آنها را به‌نام صفت خوانده‌اند. ما خود آنها را صفت و حال می‌نامیم: توانا و دانا ومانند آن بودن او، که قدرت و علم آن را ضروری می‌کند»[1].

مرتضی، علاوه برپذیرفتن آموزهٔ احوال که مفید آن را ردکرده بود[2]، دراینکه سمیع و بصیر بودن خدا را فرع و نتیجه‌ای از مُدرِك بودن او می‌دانست[3]، ازنظر دیگری از معتزلیان بصره پیروی می‌کرد. عقیدهٔ بغدادیان که مفید نیز همان اعتقاد را داشت، این بود که صفات سمیع و بصیر و مُدرِك به معنی چیزی جز علم خدا نیست[4].

نقطهٔ دیگری که در آن مرتضی از بصریان پیروی می‌کرد، ارادهٔ خدا بود که وی آن را صفت فعل می‌دانست. وی می‌گوید:

«نیزاز صفات اواست خواهان (مرید) بودن وبیزار (کاره) بودن ـ هرچند که این صفات برخاستهٔ از علّتی است ـ زیراکه امرکرده وآگاه ساخته وممنوع

۱ـ همان کتاب، برگ ۲۰ ب، ۲۱ آ.

۲ـ المفید، اوائل، ص ۱۸؛ الفصول، ۸۰ ـ ۲۷۹؛ نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۸۸.

۳ـ المرتضی، جمل، ص ۲۹: «و او باید سمیع و بصیر باشد، از آن جهت که باید مدرکاتی را که وجود دارند ادراك کند. این است معنی گفتهٔ ما که خدا سمیع و بصیر است». عبدالجبار، شرح، ص ۱۶۸، گفته است که ادراك صفت خاص است. رجوع کنید به پیش از این، ص ۱۹۸-۱۹۴.

۴ـ المفید، اوائل، ص ۲۱، ۲۰، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۹۶-۱۹۵.

کرده است. امر کردن و آگاه ساختن تنها به فعل اراده، امر کردن و آگاه ساختن است. و نهی کردن تنها به کراهت و بیزار بودن، نهی کردن است. خدا به خود نمی‌تواند شایستهٔ این دو صفت باشد. چه مستلزم آن است که خدا یک چیز را از یک جهت هم بخواهد و هم از آن بیزار باشد. و نیز نمی‌شود که خدا به علّتی قدیم شایستهٔ این دو صفت باشد، به دلیلی که هنگام رد کردن صفات قدیم از آن سخن خواهیم گفت. و همچنین نمی‌تواند با علّتی حادث شدهٔ در زمان در چیزی غیر زنده چنین باشد، از آن جهت که اراده نیازمند ساخت و بنیه‌ای است [بخوانید لافتقار الارادة الی بنیة به‌جای لافتقار الارادة الی نیته]. و نه به علّتی موجود در چیزی زنده، به سبب ضرورت تعلّق داشتن اعمال اراده به آن چیز زنده. بنابراین چیزی برای آن [یعنی فعل اراده] جز اینکه در محلّی موجود نباشد باقی نمی‌ماند»[۱].

نیمهٔ دوم این برهان موجز و مبهم است و درمقایسهٔ با برهان عبدالجبّار در المغنی بهتر قابل فهم می‌شود. در آنجا عبدالجبّار می‌گوید که فعل اراده، که خود پیشتر ثابت کرده که حادث شدهٔ در زمان است وجزء ذات خدا نیست، یا در محلّ وموضوعی وجود دارد یا چنین نیست. اگر در موضوعی باشد، آن موضوع یا زنده است و یا زنده نیست. اگرموضوع زنده نباشد، آنگاه یا ساخت و بنیهٔ خاص دارد یا ندارد. و دردنبالهٔ سخن خود می‌گوید: امّافعل ارادهٔ خدا نمی‌تواند دریک موضوع زنده وجود داشته‌باشد، چه در آن صورت فعل موضوع زنده خواهدبود، نه فعل خدا[۲]. همچنین نمی‌تواند درموضوع

۱- جمل، ص ۳۰، ۲۹. اگر متن به جای آنکه بنیة خوانده شود نیته خوانده شود، ترجمه چنین خواهدبود: «به سبب نیازمندی اراده به نیت سابق او»، بدان معنی که موضوع غیر زندهٔ فعل ارادهٔ نیازمند به یک ارادهٔ مقدم بر آن است که آن را به کار اندازد. ولی به علت شباهت فراوان برهان مرتضی به برهان عبدالجبار، احتمال این قرائت متن به اندازهٔ احتمال تصحیح پیشنهادی ما نیست.

۲- المغنی، ششم، بخش ۲، ۱۴۰.

غیر زنده حتّی اگر بنیهٔ خاص داشته باشد وجود پیداکند. زیرا که هیچ موجود غیر زنده، هر اندازه هم دارای بنیه باشد، نمی‌تواند تأثیری برفعل اراده داشته باشد[1]. نتیجه‌ای که عبدالجبّار می‌گیرد این است که خدا باید به فعل اراده که وجود دارد ولی در محلّ و موضوعی نیست. بخواهد و اراده کند[2].

تنها اختلاف میان این برهان و برهان مرتضی در آن است که مرتضی به سادگی می‌گوید که فعل اراده نمی‌تواند در موضوع غیر زنده وجود داشته باشد. زیرا که فعل اراده به یک بنیه نیازمند است. عبدالجبّار در این موضوع گامی پیشتر رفته و برضدّخودِ امکانِ اینکه یک موضوع غیرزنده باهربنیه‌ای که داشته باشد بتواند حامل فعل اراده شود. استدلال کرده است[3]. ولی این اختلاف اساسی نیست. چه مرتضی و عبدالجبّار هر دو می‌گویند که خدا با یک فعل ارادهٔ حادث شدهٔ در زمان اراده می‌کند که ذاتی هیچ موضوعی نیست.

مفید، به پیروی از بغدادیان، بر آن است که مرید نامیده شدن خدا از سمع (وحی) گرفته شده‌است نه ازعقل، واینکه ارادهٔ فعل کردن خدا چیزی بیش ازخود فعل نیست؛ درصورتی که ارادهٔ خدا نسبت به فعل دیگران امر کردن به انجام دادن آن افعال است[4].

عدل

مفید ومرتضی، علی رغم مُجبِرَه، براین اتّفاق دارند که خدا قدرت ستم کردن

۱- همان کتاب، ص ۱۵۴.

۲- همان کتاب، ص ۱۵۹.

۳- عبدالجبار درواقع این را می‌پذیرد که اگر فعل اراده در موضوع زنده وجود داشته باشد، درجزئی از آن خواهد بود که برای آن ساخته شده است: مثلاً قلب، نه دست. وبنا براین می‌گوید که اگر یک فعل اراده در موضوعی باشد، نیازمند ساخت و بنیه ای‌است. همان کتاب، ص ۵۶، ۱۵۵.

۴- اوائل، ص ۱۹، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۹۹.

دارد ولی چنین نمی‌کند[۱]. و نیز بر این موافقند که انسان افعال خود را بدون [دخالت] خدا به انجام می‌رساند[۲].

پیشتر دیدیم که مفید ـ همراه با بغدادیان ـ ارادهٔ خدا را برای افعال دیگران با امر او یکی می‌دانست ؛ در صورتی که بصریان بر آن بودند که ارادهٔ خدا از امر او جدا است[۳]. در مذهب معتزلهٔ بصره این مسئله طرح می‌شود که اگر ارادهٔ خدا از فعل او متمایز است، آن وقت یا او باید این را نخواهد که همهٔ مردمان به او ایمان آورند واز او فرمانبرداری کنند ، یا اگر چنین چیزی را می‌خواهد و اراده می‌کند به صورت قطعی نباشد . جواب عبدالجبّار این است که ارادهٔ خدا برای افعال مردمان دارای دو جنبه است. وی می‌گوید :

«خدادو گونه ازچیزهارا می‌خواهد که درحوزهٔ قدرت دیگران است. گونهٔ اوّل را به قهر وغلبه اراده می‌کند. هنگامی که چنین اراده می‌کند، حتماً باید صورتپذیر شود. و اگر صورت نگیرد ، یک نتیجهٔ منطقی غیرقابل قبول از آن دربارهٔ خدا حاصل خواهد آمد. گونهٔ دیگر آن‌است که خدا آن را از دیگری و بنا بر اختیار و اطاعت او اراده می‌کند . این همان چیزی است که خدا از همهٔ مکلّفان خواستار است. اگر این خواست خدا عملی نشود ، لزوماً نشانهٔ ضعف یا نقص در او نیست»[۴].

چون سیّد مرتضی پیرو نظر بصریان دربارهٔ ارادهٔ خدا است . وی نیز معتقد به دوگونگی دربارهٔ ارادهٔ خدا نسبت به‌افعال مردمان است. اعتراضی را عرضه‌کرده و به آن چنین پاسخ داده است :

۱ـ المرتضی ، جمل ، ص ۳۲ ، ۳۱ ؛ المفید اوائل ، ص ۲۳ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۲۰۸ .

۲ـ جمل ، ص ۳۲ ؛ اوائل ، ص ۲۵ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۲۱۷ .

۳ـ عبدالجبار ، شرح ، ص ۴۳ ؛ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۲۰۰ ، ۱۹۸ .

۴ـ المغنی ، ششم ، بخش ۲ ، ۲۵۷ .

«اگر کسی بپرسد : «آیا شما می‌گویید که خدا ایمان را از همهٔ آفریدگانی که مکلّف به امر و نهی هستند خواسته یا این که ایمان را از گروهی از آنان خواستار شده و از دیگران نخواسته‌است؟» درپاسخ او بگویید: «خدا ایمان را ازهمهٔ آفریدگان با ارادهٔ آزمایشی (بلوی) وامتحانی (اختبار) [یا شاید اختیار] خواسته‌است، ولی آن‌را باارادهٔ اجباری واضطراری نخواسته‌است»[1].

سیّد مرتضی با عوض‌کردن الفاظ، همان چیزی را گفته که عبدالجبّار گفته است. برای توجیه تکلیفی که خدا برای بندگان معیّن کرده، مرتضی می‌گوید که خدا فرصتی فراهم آورده است تا فرمانبرداران به عوض و پاداش دست یابند:

«جنبهٔ نیک یک تکلیف شرعی آن است که فرصتی فراهم می‌آورد تاشخص به سودی برسد که از راه دیگر به‌آن دسترس ندارد. وفراهم‌آوردن فرصت برای دست یافتن به چیزی از همان‌گونهٔ بخشیدن آن است. سودی که به آن اشاره می‌کنیم همان جزا و پاداشی است که در مقابل شایستگی داده می‌شود. و راه رسیدن به شایستگی تنها اطاعت ازخدا است. وتعیین تکلیف ازجانب خدا برای کسی که خدا می‌داند که اوایمان نخواهدآورد، نیک است [بخوانید یحسن به جای لحسن]، چه سیمای خیر یعنی فرصت رسیدن به پاداش هنوز در آن هست»[2].

آنچه‌گذشت با سخنی که عبدالجبّار در دفاع از امرتکلیف معیّن‌کردن خدا برای کسانی گفته که می‌دانسته است ایمان نخواهند آورد، موافق است[3]. شیخ مفید، به پیروی از معتزلیان بغداد، تکلیف معیّن‌کردن خدا را برای این‌گونه‌کسان ازلحاظ خیروفایده‌ای

۱ـ المرتضی، «انقاذالبشر من الجبروالقدر»، رسائل الشریف المرتضی، ویرایش احمد الحسینی (نجف: الاداب، ۱۳۸۶ هجری قمری)، ص ۱۰۶.

۲ـ **جمل**، ص ۳۳، ۳۲.

۳ـ **شرح**، ص ۵۱۸، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۹۹، حاشیهٔ شمارهٔ ۲.

که برای دیگران دارد توجیه می‌کند[1]. ریشهٔ اختلاف در عدم توافقی است که میان بصریان و بغدادیان در این امر وجود دارد که آیا خدا باید در همهٔ موارد طریق اصلح و بهتر را انتخاب کند یا نه. مفید همچون بغدادیان بر آن است که خدا باید مصلحت بندگانش را در امور دین و دنیا در نظر بگیرد[2]. شیخ مفید برای پرهیز از این دشواری که خدا مکلّف است آن اندازه عمر گناهکار را دراز کند تا فرصت دیگری برای توبه کردن داشته باشد، برای روش به کاررفتن این تکلیف محدودیّتی قائل می‌شود و می‌گوید که خدا باید یک فرصت برای توبه‌کردن به کافران بدهد. اگر از این فرصت استفاده کنند و دوباره به کفر خود بازگردند، دیگر خدا مکلّف نیست به اقتضای قاعدهٔ مصلحت زندگی آنان را دراز کند[3].

عبدالجبّار، با دیگر بصریان، می‌گویند که خدا مکلّف است که تنها در امر دین مصلحت بندگان خود را در نظر بگیرد و آن را مراعات کند، نه در امر دنیای ایشان. و عبدالجبّار حتّی در مورد امور دینی هم برای به کار رفتن این قاعده محدودیّتی قائل می‌شود. می‌گوید: «مصلحت و اصلح در امور دینی تنها بدان معنی است که هنگامی که خدا تکلیفی برای بندگانش معیّن می‌کند، آن تکلیف به خیر و صلاح آنان است»[4]. بنا بر این نظر، خدا مکلّف نیست عمر شخص گناهکاری را که می‌داند اگر عمر درازتری پیدا کند توبه خواهد کرد، طولانیتر کند، چه این امری مربوط به دنیا است نه به دین. مرتضی در این خصوص نیز نظر بصریان را دارد و چنین می‌گوید:

«برعهدهٔ خدا نیست که در آنچه به امر این دنیا مربوط می‌شود، مطابق بهترین مصلحت انسان عمل کند. اگر چنین می‌بود، به سلسلهٔ بیپایانی از تعهّدات

۱ـ اوائل، ص ۲٦، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۰۰.
۲ـ همان کتاب، ص ۲٦، ۲۵، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۹۸.
۳ـ همان کتاب، ص ۹۰، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۰۱.
۴ـ المغنی، سیزدهم، ۲۱۲.

والزامات می انجامید وخدای قدیم برای یک لحظه از تکلیف رهایی نداشت»[1].
آنچه در اینجا مورد اشاره واقع شده . تکلیف فرضی خدا است بر اینکه کافری را چندان زنده نگاه دارد تا توبه کند.

مرتضی همچون معتزلهٔ بصره بر آن است که خدا مکلّف است هر لطف را که می‌داند سبب آن می‌شود که بنده‌اش راه طاعت را پیش گیرد واز معصیت دوری گزیند، درحق او ارزانی دارد[2]. واین تکلیف برعهدهٔ عدل خدا است. به گفتهٔ سیّد مرتضی: «تفاوتی در تکلیف میان آن لطف که انسان به آن نیازدارد باآن لطف که او را شایستهٔ عمل می کند (تمکین) ، وجود ندارد. ردکردن و منکر شدن یکی از آن دو همان اندازه بد است که ردکردن دیگری»[3]. به عبارت دیگر ، به همان دلیل که اگر خدا از آدمی قدرت عمل کردن را سلب می کرد غیرعادل به شمار می رفت. اگربه یاری او نمی پرداخت تاحق را برگزیند نیز غیر عادل محسوب می شد. مفید منکر آن است که خدا به عدل خود مجبور ومکلّف به لطف ومددکردن است. تنهابه کرم وبخشندگی خود چنین الزامی دارد[4].

سیّد مرتضی آدمی را زنده وپدیدارمرکّب ازاعضا وجوارح می داند. بااستدلال مبنی برآزمایش بدن آدمی که مُدرِك و فاعل است ، چنین می گوید :

«آنکه زنده است. و آنکه مکلّف به تکلیف است ، همین ترکیبی است که دیده می‌شود. چه‌احساس وادراك درهر یک ازاندامهای اوصورت می گیرد. و عمل از جوارح او صادر می‌شود . در صورتی که با دو دست به دنیا آمده باشد. چیز سنگین برای او سبک است. و اگر بایک دست باشد برداشتن

۱- جمل ، ص ۳٤ .

۲- همان کتاب ، ص ۳۳ . برای آگاهی از وضع بصریان به پیش از این ، ص ۱۰۵ ، مراجعه کنید .

۳- جمل ، ص ۳٤ .

٤- اوائل ، ص ۲٦ ، نقل شدهٔ پیش از این ، ص ۱۰۵ .

آن برای او دشوار می‌شود»[۱].

این گفته با اعتقاد عمومی معتزله[۲] توافق دارد، و با نظر مفید که آدمی را اساساً روح می‌داند معارض است[۳].

رنج و عوض

مذهب مرتضی دربارهٔ رنج و درد و پاداش و عوض آن بسیار به مذهب عبدالجبّار نزدیک است. به گفتهٔ وی درد و رنج، در صورتی که غیر عادلانه و بیهدف نباشد، خوب است. ظلم و بیعدالتی را به صورت «آنچه نه مستلزم نفع بزرگتر است و نه از مضرّت بیشتر جلوگیری می‌کند و شخص استحقاق آن را ندارد»[۴] تعریف کرده است. خدا در این جهان هم به کسانی که تکلیف بر عهدهٔ آنها نهاده شده و هم به آنها که چنین نیستند، درد و رنج می‌دهد[۵]. ارزش درد و رنج به‌عنوان درس و مایهٔ عبرت گرفتن (اعتبار) از آن جلوگیری می‌کند که بیهوده باشد، و عوض و پاداشی که خدا در برابر آن می‌دهد، مانع آن است که ظالمانه و بیرون از عدل و انصاف به شمار آید[۶]. هنگامی که شخصی برای

۱- جمل، ص ۳۳.

۲- عبدالجبار، المغنی، یازدهم، ص ۳۱۱؛ نقل شدهٔ پیش از این، ص ۳۰۲.

۳- «السرویه»، ص ۵۱، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۲۹۵.

۴- المرتضی، «مسائل»، برگ ۳۷ ب. مقایسه کنید با تعریف عبدالجبار، المغنی، دوازدهم، ۲۹۸: «بیعدالتی وستم هر چیز زیانبخشی است که مستلزم فایدهٔ بیشتر یا جلوگیری از زیان بزرگتر نباشد یا در اندیشه چنین تصور نشود، و نیز شخص استحقاق آن را نداشته باشد یا در اندیشهٔ چنین تصور شود». دربارهٔ همهٔ این موضوع رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۸، ۲۴۱.

۵- جمل، ص ۳۴. نیز رجوع کنید به عبدالجبار، المغنی، سیزدهم، ۳۸۲.

۶- جمل، ص ۳۴: «خدا ممکن است به خردسالان و سالمندان و جانوران درد و

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

حمایت شخص دیگر از زیان و مضرّت بیشتری سبب آن می‌شود که رنج و آسیبی به او برسد. دیگر نباید چیزی به عنوان عوض و پاداش به آنکه رنج دیده است بدهد. ولی در مورد خدا وضع به‌صورتی دیگر است، چه خدا در اختیار خود وسایل دیگری برای جلوگیری از مضرّت دارد که بعضی از آنها با هیچ رنج و دردی همراه نیست. بنابراین اگر این کار را به صورتی انجام دهد که مایهٔ درد و رنج شود، باید آن را جبران کند و عوض بدهد[1].

عوض «نفع استحقاق یافته‌ای است که مستلزم افتخار و ستایش نیست»[2]. هدف

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

رنج بدهد. خیرآن در این جهان آن است که مستلزم درس عبرتی است که از بیهوده بودن آن جلوگیری می‌کند، یا پاداشی است که به جبران آن داده می‌شود و مانع آن است که غیر عادلانه به حساب آید. و اما آنچه در دنیای دیگر صورت می‌گیرد، تنها از جهت مستحق بودن خوب است. «رنج دادن تنها بدین منظور که سپس جبران شود نمی‌تواند خوب باشد. چه ممکن است کسی را به این امر معتقد کند که زخم زدن به دیگری تنها بدین منظور که شایستهٔ جبرانی شود و این پاداش ووسیلهٔ جبران را به‌او بدهد، کار خوبی است، یا اینکه شخصی‌را به آن وادار کند که آب را از نهری بردارد و به نهری‌دیگر بریزد تنها بدین منظور که در مقابل آن مزد و پاداشی به وی بدهد». در بارهٔ نظر عبدالجبار رجوع کنید به شرح، ص ٤٨٥، نقل شدهٔ پیش از این، ص ٢٤٣.

۱- جمل، ص ٣٤: «خدا نمی‌تواند برای دفع مضرت به کسی درد و رنج بدهد و در مقابل آن عوضی ندهد، در صورتی که بعضی از ما می‌توانیم در حق بعضی دیگر چنین کنیم. دلیل‌آن این است که درد و رنج دادن به خاطر دفع مضرت تنها وقتی‌خوب‌است که دفع آن مضرت از هیچ راه دیگر میسر نباشد. ولی واحد قدیم در قدرت خود وسائل‌دیگری برای دفع مضرت از یک مکلف بدون متألم کردن او دارد». در این مسئله با عبدالجبار مخالف است که‌می گوید برای خدا شایسته نیست که تنها برای دفع مضرت به بنده‌اش‌درد و رنج بدهد، حتی اگر پس از آن هم در مقابل آن عوضی بدهد. رجوع کنید به پیش از این، ص ٢٤٣.

۲- جمل، ص ٣٤. رجوع کنید به عبدالجبار، شرح، ص ٤٩٤، برای همین تعریف.

این تعریف آن است که عوض از اجر و پاداش که نفعی همراه با افتخار و ستایش است متمایز شناخته شود. اجر ابدی است و در بهشت داده خواهد شد. خدا با جبران کردن و عوض دادن در این جهان و اکنون، آنچه را که به عدل خود به بعضی از آفریدگان خود مدیون است که هرگز به بهشت راه نخواهند یافت، به آنها می‌پردازد. بنابراین عوض محدودیّت زمانی دارد[۱]. علاوه براین، اگر کسی کودك شیرخواری را در معرض سرما قرار دهد، آن کس که کودك را در معرض سرما قرار داده و نه خدا که سرما را آفریده، عوض آن را مدیون است[۲].

سیّد مرتضی از این لحاظ با عبدالجبّار اختلاف دارد که می‌گوید اندازهٔ انتقام گرفتن (انتصاف) که کسی حقّ گرفتن آن را از کسی دیگر دارد که به او زیان رسانیده است، از لحاظ مقدار بیش از آن زیان است. وی می‌گوید:

«درستتر آن است که چون یکی از ما به ستم به دیگری آسیب برساند، محکوم پرداخت مبلغی است که اگر آن را در حقّ خود انجام می‌داد شایستگی و استحقاق آن را پیدا نمی‌کرد. دلیل آن چنین است: اگر محکوم به آن نبود، امکان قصاص در برابر آن وجود نمی‌داشت، علی رغم آنکه قصاص واجب است[۳].

۱- جمل، ص ۳۵، ۳۴. عبدالجبار در شرح، ص ۴۹۴، و المغنی، سیزدهم، ۵۰۸، همین را گفته است.

۲- جمل، ص ۳۵. متن مخدوش به نظر می‌رسد. باید خوانده شود: «و اما در مورد فعل سبب‌دردی به فرمان خدا [این قسمت از جمله ممکن است نا تمام باشد]، دادن عوض [بخوانید فالعوض به جای والعوض] بر عهدهٔ دیگری است که او را در معرض قرار داده [بخوانید تعرض به‌جای تعویض]، همچون آنکه کسی کودك شیر خواری‌را در معرض سرما ی سخت بگذارد، نه [بخوانید غیر به جای علی] سازندهٔ رنج. بدین ترتیب‌درد و رنج فعل در معرض قرار دهنده می‌شود [بخوانید معرض به جای معوض]. مقایسه کنید با گفتهٔ عبدالجبار، المغنی، سیزدهم، ۴۰۵: بدان که هر وقت‌درد و رنج به توسط خدا در نتیجهٔ عمل بنده‌ای حادث شده، که حدوث این فعل در نتیجهٔ عادت یا چیزی دیگر ضرورت پیدا کرده، مسئول عوض دادن در مقابل آن بنده است نه خدا.

۳- اصل عبارت جمل چنین است: «و الا ولی أن یکون من فعل الا لم علی وجه الظلم منالغیرنا فی الحال مستحقاً من العوض المبلغ الذی لم یستحق فعله علیه. والوجه فی ذلک: انه لولم یکن لذلک مستحقاً لم یکن الانتضاف منه ممکناً مع وجوب الانتضاف».

و این گفته مخالف چیزی است که ابوهاشم گفته‌است. وی بر آن بود که نباید [با افزودن لا] از کسی که از این دنیا بیرون نرفته‌است بیش از بدهی استحقاقی او مطالبه کرد»[۱].

عبدالجبّار که محتملاً از ابوهاشم پیروی کرده، میان عوضی که خدا بدهکار است با انتقامی که میان انسانها صورت می‌گیرد، فرق می‌گذاشته است. اوّلی ممکن است بر درد و رنج اصلی فزونی داشته باشد، بدان سان که مردمان عاقل رنج را قابل تحمّل تصوّر کنند. دومی تنها با درد و رنج ابتدایی برابر است[۲].

چند نکتهٔ غیر مهم که در آنها آموزهٔ عوض شیخ مفید با عبدالجبّار اختلاف داشته[۳]، به توسّط سیّد مرتضی در آثاری که در اینجا به‌مطالعهٔ آنها پرداخته‌ایم، مورد بحث قرار نگرفته است.

سمع (وحی)

سیّد مرتضی بر این اعتقاد است که خدا مجبور به فرستادن پیامبر است، چه می‌داند که اگر بعضی از کارها صورت بگیرد. به انجام شدن بعضی از کارها که آدمی مکلّف به آنها است، یا جلوگیری کردن از انجام یافتن آنها. کومک می‌کند. انسان به عقل خود می‌داند که انجام دادن بعضی از تکالیف برعهدهٔ اواست. ولی به عقل بی یار و یاور نمی‌تواند تشخیص دهد که چه اعمالی در انجام دادن این تکالیف به او مدد می‌رساند و چه اعمالی سبب جلوگیری از انجام شدن آنها است. اینکه خدا پیامبری را مبعوث می‌کند، نتیجهٔ لطف و یاری او نسبت به بندگان است[۴]. این برهان همان است که عبدالجبّار آن

۱- جمل، ۳۵.

۲- المغنی، سیزدهم، ۵۰۶، ۵۰۷.

۳- رجوع کنید به پیش از این، ص ۴۸، ۲۴۴.

۴- «مجموعه»، ص ۶۴: «غیر ممکن نیست که خدا بداند در میان اعمالی که

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

را به کار برده است[1]. از سوی دیگر مفید بر آن است که وحی از آن جهت برای انسان سودمند است که از آن راه می‌تواند متوجّه این مطلب شود که قبل از هر چیز زیر بار تکلیف قرار گرفته است[2].

سیّد مرتضی با استدلال مشابهی گفته است که ضرورت امامت از طریق عقل قابل اثبات است. وی می‌گوید:

«راه اثبات ضرورت آن، برخلاف آنچه معتزله و همانندان ایشان می‌گویند، عقل است. تنها بدان جهت ضروری است که کسانی را که در زیر بار تکلیف قرار گرفته‌اند به آنچه خیر و صلاح ایشان است نزدیک کند، و آنان را از هر چه زیانبخش است دور نگاه دارد»[3].

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

شخص مکلف باید به انجام برساند، بعضی چنان است که انجام دادن آنها او را به آن بر می‌انگیزد که انجام دادن تکالیف عقلانی را اختیار کند و از شرهای عقلانی بپرهیزد؛ و بعضی دیگر در میان آنها هست که انجام دادن آنها وی را به انتخاب بدکاری و فرو گذاشتن تکلیف رهبری می‌کند. و چون خدا این را می‌داند، باید شخص مکلف را از آن با خبر کند، تا چنان شود که وی به آنچه او را به انجام تکالیفش دعوت می‌کند رو نماید و از آنچه وی را به کار بد کردن می‌خواند بپرهیزد. آگاه کردن مکلف از این امر به قلمرو از میان برداشتن موانع در مقابل انجام دادن تکلیف تعلق دارد. و چون هیچ راه عقلی برای انسان نیست تا از آن راه چیزی را که سبب بر انگیختن او به عمل یا منصرف کردنش از آن می‌شود باز شناسد، و چون برای خدا خوب نیست که در این باره به او علم فطری و جبلی ارزانی دارد، باید کسی را برای تعلیم او بفرستد. و تنها بدین جهت است که می‌گوییم که برای خدا فرستادن پیغبر خوب است و باید چنین کند؛ و این الزام [در آنجا که به خدا مربوط می‌شود] تفاوتی با خیر و نیکی ندارد.

۱- **شرح**، ص ٤: ٥٦٣ .

۲- **اوائل**، ص ۱۲ - ۱۱، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۸۳ .

۳- «**اصول**»، ص ۸۱ . برای اطلاع یافتن از خلاصه‌ای از برهان مرتضی در بارهٔ امامت، رجوع کنید به ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسی، **تلخیص الشافی** (چاپ دوم؛ نجف. الاداب، ۱۹۶۳)، اول ۷۰ - ٦۹ .

وی این استدلال خود را گسترش می‌دهد و ضرورت وجود امام را برای همهٔ زمانها از همین طریق اثبات می‌کند. عبدالجبّار بر آن است که ضرورت امامت نه از طریق عقل بلکه تنها از طریق وحی شناخته می‌شود[1]. شیخ مفید به استدلال عقلی بر وجود امام پس از آوردن براهینی از قرآن و حدیث و اجماع پرداخته است. وجود امامی از آن جهت ضروری است که به صورت دقیق معلوم کند که تکلیفی که شریعت معیّن کرده است چیست[2].

سیّد مرتضی می‌گوید که پیغمبران و امامان نه پس از مأمور شدن به پیامبری و امامی مرتکب گناه کبیره یا صغیره می‌شوند و نه پیش از آن[3]. نسبت به وضع معتزله نظر مساعد دارد و اختلاف را به مسئلهٔ احباط باز می‌گرداند. می‌گوید:

«بدان که اختلاف میان ما و معتزله، که ایشان ارتکاب گناهان صغیره را برای پیغمبران جایز می‌دانند. پس از رسیدگی تقریباً از میان می‌رود. چه آنان تنها ارتکاب گناهانی را جایز می‌شمارند که شخص را مستحقّ عقاب و کیفر نمی‌کند و تنها سبب از میان رفتن ثواب و پاداش است. چه در این خصوص با یکدیگر اختلاف دارند. جُبّائی می‌گوید: «عقاب یک گناه کوچک بدون حساب از میان می‌رود». بنا بر این بدان می‌ماند که گوئی گناهی از پیغمبران سر نزده است که بدان سبب شایستهٔ نکوهش و عقاب باشند.

و این در معنی موافق است با آنچه شیعیان می‌گویند. چه آنان تنها از این جهت منکر ارتکاب معصیت از طرف پیغمبران هستند که می‌گویند هر معصیت سبب آن می‌شود که مرتکب آن مستوجب ملامت و کیفر شود. زیرا که به نظر ایشان اعتقاد احباط باطل است. و اگر احباط باطل باشد. هیچ معصیتی نیست که مرتکب آن شایستهٔ ملامت و کیفر نشود. ولی چون مستوجب

۱- المغنی، بیستم، بخش ۱، ۱۷ و بعد. نقل‌شدهٔ پیش از این، ص ۱۶۳-۱۶۲.
۲- الافصاح، ص ٤، نقل شدهٔ پیش از این، ص ۱۶۲.
۳- المرتضی، تنزیه الانبیاء (چاپ دوم، نجف: الحیدریة، ۱۹۶۱)، ص ۳.

ملامت و کیفر شدن دربارهٔ پیغمبران باید طرد شود ، بنا براین باید منکر سرزدن هرگونه گناهی از طرف ایشان باشند .

بنا براین اختلاف شیعه و معتزله به مسئلهٔ احباط وابستگی پیدا می‌کند. اگر احباط باطل باشد ، بالضروره این توافق حاصل می‌شودکه هیچ معصیتی از پیغمبران سرنمی‌زند ، چه آنان را شایستهٔ نکوهش قرار می‌دهد»[۱].

مسئله‌ای که در اینجا باید دربارهٔ مذهب و آموزهٔ معتزله به خاطر داشت ، این است که‌گناهان کوچک آدمی مستلزم کیفر نیست ، بلکه به جای آن حساب این‌گونه‌گناهان باکارهای نیک او پاك می‌شود ، در صورتیکه‌گناه کبیره همهٔ اعمال نیک آدمی را نابود می‌کند (احباط)[۲]. سیّد مرتضی ، از لحاظ وضعی که نسبت به وعد و وعید داشت که پس ازاین دربارهٔ آن سخن‌خواهیم‌گفت ، دراین مسئله بامعتزله اختلاف داشت. باوجود این ، اگر ملایمتی در خصوص کم کردن اختلاف میان خود و معتزله در مسئلهٔ عصمت پیامبران ازطرف او ابراز می‌شود ، در مورد عصمت امامان چنین نیست. معتزلیان منکر آن بودندکه امامان معصوم ازگناه باشند.

شیخ مفید میان گونه‌ای از گناهان کبیره که مایهٔ سلب اعتبار از مرتکب آنها می‌شود باگناهانی که چنین نباشد ، قائل به‌تمایز بود. منکرآن بودکه حضرت محمّد(ص) مرتکب هیچ‌گونه‌گناهی شده باشد ، ولی درحقّ پیامبران دیگر به‌آن معتقدبودکه ممکن است پیش از بعثت مرتکب گناه شده باشند[۳]. سیّد مرتضی درست بااین نظر معارضه ندارد ، ولی ازراهی دیگربه این مسئله نزدیک شده است. وی به آموزه‌ای اشاره کرده و آن را به نظّام و امام جعفر (ع) نسبت داده است مبنی براینکه گناهان پیغمبران از روی سهو و غفلت صورت می‌گیرد. به‌گفتهٔ وی ، سهومرتکب‌گناه را ازحالت مکلّف

۱ـ همان کتاب ، ص ٤ ـ ۳ .
۲ـ رجوع کنید به پیش ازاین ، ص ۴۲ ـ ۳۳۹ برای بحث دراین باره .
۳ـ اوائل ، ص ۳۰ ـ ۲۹ ، نقل شدهٔ پیش ازاین ، ص ۱۳۷ .

بودن خارج می‌کند[۱]. و سیّد مرتضی در کتاب تنزیه الانبیاء خود روایتی را که بنا بر آن حضرت محمّد (ص) در نماز دچار سهو شده بود و مفید آن را نادرست می‌دانست. نقل نکرده است[۲].

به گفتهٔ مرتضی. جنگ کردن با امام، همان اندازه خروج از دین و کفر است که کسی به جنگ کردن بر علیه پیغمبر قیام کند[۳].

بنا بر نظر وی، متن قرآن که در دست مسلمانان است. اصیل و تمام و تحریف نا شده است. مرتضی در تأیید این نظر به دقت و احتیاطی اشاره می‌کند که مسلمانان نخستین در گرد آوردن متن قرآن به خرج می‌دادند. از ابن مسعود و اُبَیّ بن کَعب به عنوان حافظان قرآن یاد می‌کند. ولی بر خلاف مفید اشاره‌ای به این امر نمی‌کند که حضرت علی (ع) قرآنی فراهم کرده بوده است[۴].

خصوصیّت معجزه بودن قرآن: به گفتهٔ سید مرتضی، از اینجا ثابت می‌شود که مردم مکّه، با آنکه درمعرض چالش برای آوردن همانند قرآن قرار گرفته بودند. به معارضهٔ با آن برنخاستند. و این امر یا در نتیجهٔ رقابت ناپذیر بودن قرآن است. و یا بدان جهت است که خدا مردم مکّه را از رقابت کردن با قرآن ناتوان ساخت. در هریک از دوصورت، قرآن ادّعای پیغمبری حضرت محمّد (ص) را ثابت می‌کند[۵].

۱- تنزیه، ص ۱۰

۲- برای اختلاف میان مفید و ابن بابویه در این خصوص به پیش از این، ص ۴۶۹-۷۳، مراجعه کنید.

۳- «اصول»، ص ۸۱. برای نظر مشابه مفید به پیش از این، ص ۳۲۸ - ۳۰، رجوع کنید.

۴- «مجموعه»، ص ۶۹. برای آگاهی از نظر مفید در بارهٔ متن قرآن به پیش از این، ص ۳۴ - ۱۲۵، رجوع کنید.

۵- «مجموعه»، ص ۶۸. سید مرتضی در جمل، ص ۴۱، گفته که کتاب الصرف [کذا!]

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

مفید نیزبه این هردو وضع دربارهٔ معجزه بودن قرآن معتقد بود[۱]. عبدالجبّار گفته بود که دلیل آن بلاغت خود قرآن است[۲].

مرتکبان گناهان کبیره

نه‌تنها درمسئلهٔ امامت. بلکه نیزدرمسئلهٔ وضع وسرنوشت مرتکب گنان کبیره. سیّد مرتضی کاملاً درجهت مخالف معتزله قرار دارد. وی می‌گوید: «برای جاودانگی ثواب وعقاب دلیل عقلی دردست‌نیست. منبع شناخت آن تنها وحی‌است»[۳]. خدا آزاد و مختار است که کیفر وعقاب را از کسی بردارد. همان‌گونه که هر بستانکاری حقّ چشم پوشیدن از طلب خود را دارد.

«تنها کافران مخلّد در آتشند. گفتهٔ مرتضی چنین است:
عقاب و عذاب کفّار. به اجماع عام، حتمی است. کیفر مرتکبان گناهان کبیره ازمیان اهل نماز قطعی نیست. به دلیلی که بخشیده شدن آنان را روا

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل
را تألیف کرده است. ولی از جمل معلوم نمی‌شود که منصرف شدن (صرفه) مردمان از رقابت با قرآن تنها توضیح او بوده است. می‌گوید: «خواه قرآن، فعلی از خدا برای نشان دادن راستی ادعای محمد (ص) و بنابراین معجزهٔ او باشد، یا خدا مردمان را از آوردن مثل قرآن ناتوان کرده باشد، درهریک‌ازدوصورت نشانه‌ای‌برای‌اثبات‌پیغمبری‌است. ماحقیقت این‌امررا درکتاب الصرف به تفصیل مورد بحث وتحقیق قرارداده‌ایم». بومان(J• Bouman) ص ۲۳، از قول مرتضی گفته است که پاره‌های قرآن، با بهترین تألیف بشری، تفاوت بسیار چشمگیر ندارد. ولی فقره‌ای که بومان به آن اشاره کرده (نسخهٔ برلن، پترمان، ۴۰، برگ ۴ ب) چنان نمی‌نماید که نوشتهٔ سید مرتضی بوده باشد.

۱ـ اوائل، ص ۳۱؛ «العکبریه»، ص ۳۴؛ پیشتر، ص ۲۱ - ۱۱۰.

۲ـ المغنی، شانزدهم، ۳۱۸.

۳ـ جمل، ص ۳۷.

می‌داند . و برهان قطعی مبنی بر اینکه عذاب می‌بینند وجود ندارد»[۱].

مؤمنان بزهکار سرانجام بخشوده خواهند شد . گفتهٔ سیّد مرتضی در این باره چنین است :

«هر کس که مستحقّ ثوابی باشد همیشه این ثواب به او داده خواهد شد . هر کس که مستحقّ ثواب و عقاب هردو باشد و خود را درعرصهٔ محشر معرّفی کند ، ناگزیر مورد عفو الاهی قرار خواهدگرفت . خواه بیواسطه باشد . وخواه پیامبر به شفاعت دربارهٔ او برخیزد ـ چه او [حقّ] شفیع شدن دارد که البتّه برای برداشتن عذاب است . او برای افزایش نفع ، چنانکه معتزلیان اعتقاد دارند ، شفاعت نمی‌کند ، چه آن [منطقاً] به این نتیجه می‌رسد که برای خود پیغمبر هم شفیعانی وجود دارد . . . واگر (نعوذبالله !) گناهکار از این شفاعت محروم شود ، عذابی که سزاوار آن است می‌رسد وسپس به نعیم ابدی باز می‌گردد ، برخلاف نظر معتزله که به مسئلهٔ احباط معتقدند»[۲].

سیّد مرتضی در این جا یا در کتاب جمل العلم و العمل خود از وظیفهٔ شفاعت امامان چیزی نمی‌گوید . بلکه تنها ازشفاعت پیغمبران بحث می‌کند[۳]. برهان وی متوجّه برضدّ انکار معتزلیان است نسبت به این امر که هیچ شفاعتی بتواند سبب بخشیده شدن ارتکاب گناه کبیره شود[۴].

برخلاف مذهب معتزله ، سیّد مرتضی بر آن است که گناه کبیره مایهٔ نابودی و احباط پاداشی نمی‌شود که یک مؤمن برای طاعت خویش استحقاق آن را پیداکرده

۱- همان کتاب ، ص ۳۸ .
۲- « اصول » ، ص ۸۲-۸۱ .
۳- جمل ، ص ۳۹ ، جایی است که منطماً باید درآنجا مورد بحث واقع شود .
۴- برای آگاهی یافتن از نظر معتزله رجوع کنید به‌عبدالجبار ، شرح ، ص ۶۸۹-۶۸۸ بیشتر ، ص ۳۳۸-۴۰ .

بوده است. پاداش همهٔ کارهای نیک باید داده شود ؛ و بنا براین پس از آنکه کسی ایمان پیدا کرد، مطمئن است که باهمین ایمان ازدنیا خواهد رفت. گفتهٔ وی چنین است:

«چون اعتقاد به اِحباط باطل است، هر کس که ازدرون مؤمن است باایمان از دنیا خواهد رفت. چه اگرچنین نباشد ، امکان آن وجود نخواهد داشت تا به پاداشی که حقّ دریافت آن را پیداکرده است دسترس پیداکند»[1].

این همان آموزه‌ای است که مفید نیز داشته است[2].

نتیجهٔ انکار آموزهٔ معتزله درمسئلهٔ اِحباط آن است که مرتکب گناه کبیره مؤمن باقی می‌ماند. سیّد مرتضی می‌گوید:

«هرکس که ایمان را باگناه کبیره(فسق) بیامیزد، به سبب ایمانش مؤمن نامیده می‌شود [یسمی به‌جای تسمی] ؛ و به سبب فسقش فاسق. چه اشتقاق لفظی این کلمات مقتضی همین است. و [حتّی] اگر کلمهٔ «مؤمن» به معنی سزاوار پاداش و ستایش گرفته شود که بعضی چنین مدّعی شده‌اند، باز هم باید به نام مؤمن خوانده شود . چه ما برآنیم که وی مستحقّ پاداش و ستایش است ، در عین آنکه استحقاق کیفر نیز دارد[3]».

شیخ مفید نیز همین نظر را دارد[4].

امر به معروف و نهی از منکر

سیّد مرتضی دربارهٔ وظیفهٔ مؤمن برای اجرای شریعت چنین گفته است :

«امر به معروف به دو گونهٔ واجب و مستحب تقسیم شده است. امر کردن

۱ـ جمل ، ص ۳۹ .

۲ـ اوائل ، ص ۵۸ ، نقل شدهٔ در ص ۳۱۸ پیش از این .

۳ـ جمل ، ص ۳۹ .

۴ـ اوائل ، ص ۶۰ ، نقل شدهٔ پیش از این در ص ۳۱۴ .

به آنچه واجب است واجب است ؛ و به آنچه مستحبّ است مستحب .
نهی کردن از منکر همه الزامی و واجب ولی مشروط است . چه بد بدان صورت که خوب تقسیم شده تقسیم نشده است . و نیز دلیلی عقلی برای الزامی و واجب بودن نهی از منکر ، جز در مورد جلوگیری از زیان ومضرّت ، وجود ندارد. منشأ واجب بودن آن انحصاراً وحی است.
شرایط لازم برای نهی ازمنکر اینها است: دانستن اینکه هر چه نهی می‌شود بد است ، و اینکه امکان نهی کردن از آن به صورتی مؤثّر وجود دارد ؛ و اینکه بیم از دست دادن جان یا چیزی از گونهٔ آن نباشد ؛ و اینکه نهی کردن از بد به نتیجهٔ بد نینجامد»[1].

مذهب ابوهاشم و عبدالجبّار نیز اصولاً همین است . ابوعلی تنها از این جهت اختلاف داشت که به اعتقاد وی تکلیف نهی کردن ازمنکر به‌عقل قابل‌شناختن‌است[2]. شیخ مفید بر آن بود که تکلیف امربه معروف ونهی ازمنکر برعهدهٔ اجتماع ومجموع امّت است نه برعهدهٔ فرد و باید در اختیار صاحبان قدرت در اجتماع باشد[3].

سیّد مرتضی ، همچون شیخ مفید ، غیبت امام غایب را لازم می‌داند ، به دلیل خطری که برای زندگی او وجود داشته وهنوز وجود دارد. به‌گفتهٔ وی : « در درازی عمرامام غایب به صورت بیرون از متعارف هیچ اشکالی وجود ندارد . چه دربارهٔ امامان رواست که جریان متعارفی امور تغییرداده شود[4]» . ولی مرتضی در آن قسمت از آثارش که مورد مطالعه قرارگرفته ، به این مطلب که از امامان معجزاتی صادر شده باشد اشاره نکرده است.

۱ـ جمل ، ص ۳۹ .
۲ـ عبدالجبار ، شرح ، ص ۷۴۲ - ۷۴۱ .
۳ـ اوائل ، ص ۹۸ ، نقل شدهٔ پیش از این در ص ۳۷۰ .
۴ـ جمل ، ص ۴۰ . برای آگاهی یافتن از دفاع مفید از غیبت رجوع کنید به پیش از این ، ص ۷۶ - ۱۷۰ .

آخرتشناسی

دربارهٔ حوادث پس از مرگ ، سیّد مرتضی به اختصار چنین گفته است: «هر کس باید به عذاب قبر و پایان یافتن دنیا و بازگشت برای حساب پس دادن و میزان و صراط و بهشت و دوزخ ایمان داشته باشد»[۱].

اعتقاد وی آن است که تکلیف شخص با مرگ وی پایان می‌پذیرد . به گفتهٔ وی کسانی که به بهشت در می‌آیند به هیچ تکلیفی مکلّف نیستند، چه در آن صورت خوشی وشادی ایشان آشفته ومنغّص خواهد شد[۲]. دوزخیان نیز تکلیفی ندارند، وسیّد مرتضی در تأیید گفتهٔ خود اشاره به اجماع امّت می‌کند که بنا بر آن از این لحاظ میان بهشتیان و دوزخیان تفاوتی نیست[۳]. مفید نیز گفته است که ساکنان فردوس تکلیفی ندارند، چه تکلیف به معنی مجبور بودن به انجام‌دادن امری است که همچون باری بر طبع آدمی سنگینی می‌کند و عمل کردن به آن دشواری دارد. به‌گفتهٔ وی، ساکنان دوزخ آن اندازه درد و رنج و دشواری دارند که بیش از آنچه تصوّر شود از دشواری انجام دادن پاره‌ای از تکالیف سنگینتر و بزرگتر است[۴].

آیا مردمان در زندگی دیگر خود اعمال خویش را انتخاب می‌کنند؟ مرتضی و مفید هر دو بر آنند که چنین خواهند کرد[۵]. سیّد مرتضی در عین آنکه نظر ابوالهُذَیل علاّف را مبنی بر اینکه آنان درانجام دادن‌اعمال خود مجبور (مضطر) هستند رد می‌کند. وی گوید که ناگزیر (یلجأون) به‌پرهیز کردن‌از کارهای‌بدند[۶]. واین مخالف‌باچیزی‌می‌نماید که‌اندکی پیشتر گفته‌بودوبه‌همین‌جهت اعتراضی‌را طرح می‌کند وبه آن‌چنین‌پاسخ‌می‌دهد:

۱ـ «اصول»، ص ۸۲ .

۲ـ المرتضی، «احکام اهل الاخرة»، «رسائل الشریف المرتضی»، ص ۴۱ .

۳ـ همان کتاب، ص ۴۲ - ۴۱ .

۴ـ اوائل، ص ۶۷ ؛ رجوع کنید به پیش از این، ص ۹۴ - ۹۳ .

۵ـ همان جا؛ المرتضی، «احکام»، ص ۴۸ .

۶ـ همان کتاب، ص ۴۹ .

«اگر بگویی که آنان مجبور به خود داری از کار بد هستند، این نظر را که آنان از جهتی انتخاب‌کنندهٔ اعمال خویش هستند سست می‌کند.

ما می‌گوییم: آنان تنها به آن مجبور هستند که کار بد نکنند. اجبار تنها منحصر به کاری است که نباید بکنند. و امّا در مورد آنچه باید بکنند، اختیار با خودشان است که عملی را بر عمل دیگر ترجیح دهند و از حالی به حال دیگر در آیند، به شرط آنکه در اعمال ایشان هیچ شرّ و بدی وجود نداشته باشد. غیر ممکن نیست که شخص از لحاظی مجبور و از لحاظی دیگر مختار باشد. چه شخصی که یک جانور وحشی او را ناگزیر از ترک کردن جای خود می‌کند، در میان جهتها و راههای مختلف ممکن یکی را انتخاب می‌کند [و از آن راه می‌گریزد]. انتخاب و اختیار حتمی است، حتّی اگر از جهتی مجبور باشد. و از آن چنین نتیجه نمی‌شود که آنان [یعنی بهشتیان] از اینکه نمی‌توانند کار بد کنند غمگین می‌شوند و از این جهت رنج می‌برند. چه آنان به‌سبب کامل بودن وسایل خوشی نیازی به کار بد کردن ندارند و بنابراین خود داری از کارهای بد به هیچ وجه مایهٔ اندوه و ملال ایشان نخواهد شد»[1].

این گونه تمایز قائل‌شدن میان اجبار برای نکردن کاری و اختیار برای کردن کاری دیگر، و نیز توصیف اجبار به عنوان پناه بردن تا حدّی ارادی به یک شرّ کوچکتر، که هر چند با حالت تکلیف ناسازگار است با وجود این عملی اختیاری است، در المغنی نیز دیده می‌شود، که عبدالجبّار در آنجا به توضیح مفهوم الجاء[2] در نظر ابوهاشم پرداخته است.

۱- همان کتاب، ص ۴۹ - ۴۸.

۲- المغنی، یازدهم، ۹۸ - ۲۹۷. ولی عبدالجبار در اینجا دو نوع اجبار تشخیص می‌دهد، که یکی از آنها را می‌توان به امید رسیدن به پاداشی بزرگ تحمل کرد در صورتی که دیگری چنین نیست. نمونه‌ای از گونهٔ دوم وضع اهل بهشت است که مجبور به آرزو نکردن بد هستند، چه می‌دانند که اگر هم چنین چیزی را آرزو کنند خدا آنان را از عملی کردن آن باز خواهد داشت. این مردم، با وجود این خود اختیار کنندهٔ کارهایی هستند که می‌کنند. و مثالی از گونهٔ اول گریختن از برابر یک جانور وحشی است. یک مرد شجاع ممکن است در مقابل وعدهٔ دست یافتن به پاداشی بزرگ و ادار به توقف شود.

از سوی دیگر، شیخ مفید به شدّت مخالف این نظر است که مردمان در زندگی دیگر مجبور به آن باشند که کار بد نکنند. وی می‌گوید که از این بابت با بغدادیان در مخالفت با جُبّائی و پسرش اتّفاق کلمه دارد[1]. مفید در دنبالهٔ سخن خود می‌گوید که اهل دوزخ عملاً کار بد می‌کنند. به‌حسرت و تأسف می‌گویند: «یا لیتنا نردّ ولا نکذّب بآیات ربّنا و نکون من المؤمنین ← کاش باز می‌گشتیم و آیات پروردگارمان را دروغ نمی‌شمردیم و از مؤمنان می‌شدیم!» [قرآن، انعام: ۲۷]، و خدا به آنان می‌گوید که دروغ می‌گویند «ولو ردّوا لعادوا لما نهوا ← و اگر باز گردانده شوند به آنچه از آن نهی شده‌اند باز خواهند گشت» [انعام: ۲۸]. مفید می‌گوید که در این باره وی همراه با بغدادیان و مخالف بصریان است[2].

بَداء

سیّد مرتضی دو راه حلّ کاملاً متفاوت برای مسئلهٔ بداء پیشنهاد کرده است. در کتاب الشافی فی‌الامامة، در ضمن استدلال کردن بر ضدّ معتزله چنین گفته است:

«واما در مسئلهٔ بداء، اعتقاد هِشام [بن‌الحَکَم] و اغلب شیعیان همان مذهب و آموزهٔ معتزله در مسئلهٔ نسخ است. تنها در نامیدن آن به نام بداء، به‌سبب حدیثی که روایت کرده‌اند، با یکدیگر اختلاف داشتند»[3].

این همان جوابی است که شیخ مفید داده و با گسترش دادن به تعریف کلمهٔ بداء گفته بود که بداء تعبیر بیزبانی برای نسخ است که همهٔ مسلمانان آن را قبول دارند[4].

ولی مرتضی در جایی دیگر که به دفاع از مفهوم نسخ در مقابل جهودان پرداخته

۱ـ اوائل، ص ۶۷.

۲ـ اوائل، ص ۶۹ ـ ۶۸.

۳ـ المرتضی، الشافی فی‌الامامة (تهران، چاپ سنگی، ۱۳۹۱ هجری قمری)، ص ۱۳.

۴ـ اوائل، ص ۵۴ ـ ۵۳، نقل شدهٔ پیش از این در ص ۴۴۵ـ۴۴۴.

است که می‌گفتند نسخ حکم شریعت بدان معنی است که خدا رأی و اندیشهٔ خود را عوض کرده است، تعریفی برای بداء آورده که آن را کاملاً از نسخ متمایز می‌سازد. بنابراین تعریف، بداء به معنی تغییر رأی واقعی خدا است که به صورت ضمنی منکر امکان آن است. می‌گوید:

«نسخ در فقه بالضّروره مستلزم تغییر رأی (بداء) نیست که جهودان مدّعی آنند، چه بداء مشروط به سه شرط است: [۱] آنچه امر به انجام دادن آن شده مشابه آن باشد که نهی شده است، [۲] اینکه تشریفات و زمان همان باشد که بود، [۳] آنکه شخصی که تکلیف بر او تحمیل شده همان شخص باشد. وقتی همهٔ این شرایط وجود پیدا کنند، بداء صورت تحقّق پیدا کرده است. ولی نسخ با آن تفاوت دارد، چه فعلی که به انجام دادن آن حکم صادر شده جز فعلی است که نهی شده است. پس مراعات روز شنبه که در زمان حضرت موسی امر به آن شده بود، چیزی جز آن چیزی است که نهی آن در زمان پیغمبر ما شامل آن می‌شد. و چون این دو فعل با یکدیگر متفاوتند، شرط لازم برای بداء تمام نبوده است»[۱].

این آخرین مرحله در تکامل مفهومی بود که مدّتهای دراز با اندیشهٔ امامت پیوستگی داشت. مفید و بیش از او ابن‌بابویه چنان احساس می‌کردند که دفاع از کلمهٔ بداء واجب و ضروری است، ولو اینکه آن را از معنی نخستین آن دور کنند. سیّد مرتضی در دومین راه حلّ خود، اندیشه و کلمه هر دو را رد کرده است.

نتیجه

بر شمردن اختلافات میان مفید و مرتضی که در این فصل صورت گرفت[۲]، نباید

۱- «مجموعه»، ص ۸۳ - ۸۲.

۲- قطب الدین ابوالحسین سعیدبن هبة‌الله راوندی (متوفی در ۱۱۷۷/۵۷۳) که دشمنانه به خرده گیری از علم کلام پرداخته، به ۹۵ مورد اختلاف میان مفید و مرتضی اشاره کرده و گفته است که اگر می‌خواست می‌توانست از این هم پیشتر برود. رجوع کنید به اقبال، ص ۷۷.

مایهٔ آن شود که توافق اساسی موجود میان آن دو در تاریکی قرار گیرد. هر دو در مسائل مربوط به یگانگی و عدل خدا پیرو اندیشهٔ معتزله‌اند؛ و هر دو آشکارا در مسائل وابستهٔ به امامت و وضع شخص مرتکب گناه کبیره در این دنیا و سرنوشت او در جهان دیگر با معتزله مخالفند.

مطالعه‌ای در اختلافات میان این دو متکلّم دربارهٔ بعضی از جزئیّات مسئلهٔ توحید و عدل نشان می‌دهد که هر یک از آنان با یکی از دو مذهب معتزلی توافق داشته است: مفید با مکتب بغداد و مرتضی با مکتب بصره. عدم توافق مهمّ ایشان به مسئلهٔ مقام عقل مربوط می‌شود. مفید از عقل تنها برای دفاع از آموزه‌های حدیثی بهره برداری می‌کند. در صورتی که عقل در نظر مرتضی نقطهٔ عزیمت ضروری برای تأسیس علم کلام است. ولی سیّد مرتضی، با تأکید بر مسئلهٔ نیازمندی به یک امام معصوم در هر عصر، و با انکار آموزهٔ منزلتی میان دو منزلت دربارهٔ مرتکب گناه کبیره و انکار وعید، به صورتی استوار در اردوگاه امامیّه باقی مانده است.

نتیجه

شیخ مفید در داخل جامعهٔ خود وارث میراثی مضاعف بود: یکی میراث متکلمان امامی نخستین ـ مخصوصاً نوبختیان ـ که از اواخر قرن سوم هجری با اندیشهٔ معتزلی در تماس بودند . و دیگری اصحاب حدیث مکتب قم که ابن بابویه قمّی نمایندهٔ آنان بود.

نوبختیان ازچند لحاظ بیش از مفید و هر متکلّم امامی متأخّرتر به مکتب اعتزال نزدیک بودند[1]. ولی مهمترین نفوذوتأثیرمعتزلی برشیخ مفید ظاهراً نه از طرف نوبختیان ، بلکه از مطالعات مستقیم خود وی درنوشته‌های ابوالقاسم بلخی. متکلّم سازمان دهندهٔ مکتب بغداد صورت گرفته بود.

ترکیبی که مفید از اندیشه‌های معتزلی بغداد و فکر حدیثی امامی فراهم آورد، هم روش وهم محتوای علم کلام او را فرا می‌گرفت.

در معارضهٔ باحدیثیگری ابن بابویه ، مفید حقّ علم کلام می‌دانست که از دلایل عقلی برای دفاع از تعلیمات پیغمبر (ص) وامامان (ع) استفاده کند. باآنکه مفید منکر صحّت و اعتبار ایمان و اعتقادی بود که تنها بر پایهٔ تقلید محض بنا شده باشد ؛ همچون ابن بابویه بر این عقیده بود که وحی برای دست یافتن به شناخت خدا و اصول اساسی اخلاق ضرورت مطلق دارد. آنچه برای سیّد مرتضی. شاگرد شیخ مفید، باقی ماند ، این بود که نقش عقل را افزایش دهد و به مقامی برساند که در نزد معتزله داشت ، یعنی عنوان وسیلهٔ لازم و کافی برای استقرار بخشیدن به اصول دین پیدا کند . بدین ترتیب

۳- رجوع کنید به پیش از این ، ص ۳۲ .

باید گفت که از لحاظ روش کلامی، شیخ مفید وضعی درمیان وضع محدّثان امامی وایستار معتزلیان که سیّد مرتضی آن را پذیرفته بود ، داشته است.

از لحاظ محتوی علم کلام ، شیخ مفید با نگرشهای معتزله درباره توحید و عدل خدا توافق داشت، ولی براین عقیده بود که اعتقاد به امامت از اهمّیّت خاص برخوردار است . بنا براین مرتکب گناه کبیره ، تا زمانی که معترف به حقّانیّت دوازده امام از خاندان پیغمبر باشد ، هنوز مؤمن است ، و در جهان دیگر با شفاعت پیامبر و امامان ازمخلّد بودن در عذاب دوزخ رهایی خواهد یافت. شیخ مفید از این جهت نظر معتزله راکه برای چنین گناهکاران معتقد به منزلتی میان دومنزلت بودند، و همچنین نظرایشان رادرباره وعید، رد می کرد. خطّ مرزی درمحتوی کلامی میان امامیّه ومعتزله درهمان‌جا باقی ماندکه شیخ مفید رسم کرده بود.

با این همه در داخل پهنه نفوذ معتزله، آن‌گونه ازافکار معتزلی عموماً درعلم کلام امامی پذیرفته شدکه پس‌ازشاگرد وجانشین وی سیّد مرتضی‌پذیرفته شده بود. چه مفید و جانشینش از مکاتب فکری مختلف معتزله الهام گرفته بودند. مفید همراه با بغدادیان منکر به کار بردن صفاتی در حق خدا بودکه از آنها در سمع (وحی) سخن نرفته است . نظریّه «اصول» ابوهاشم طرد شد . خدا به همان صورت اراده نمی‌کند و نمی‌خواهد که انسان می‌خواهد و اراده می‌کند. عزّت و جلالت و کرم خدا و نه عدل او است که به‌مصلحت وصلاح آدمی نظردارد. سیّدمرتضی‌وبصریان باهمه این نظرهامخالف‌بودند.

به صورت عام دواختلاف کلّی میان مکاتب اعتزال‌بغداد وبصره وجود دارد . بغدادیان برای عقل به نقشی کوچکتر از بصریان معتقد بودند ؛ و بغدادیان رابطه میان انسان وخدا را بیش‌ازآنکه برپایه عدل متّکی بدانند برپایه لطف می‌دانستند. شیخ مفید که به‌بغدادیان‌نزدیکتر ازسیّد مرتضی‌بود، بیش‌ازوی‌به‌اصحاب حدیث امامی‌تمایل‌داشت.

درعین حال نهضتی‌درجهت دیگردرداخل‌خود اندیشه امامی صورت می‌گرفت. اگر ازغلوها ومبالغه‌های غیرعادی صرف نظرکنیم، چنان می‌نمایدکه ایستار فوق طبیعی

که امامیان برای امامان قائل بودند . در قرن چهارم پیوسته رو به رشد بود . مثلاً : درصورتی که نوبختیان منکرمعجزه برای امامان بودند ونیزاین مسئله را انکار می کردند که اجساد آنان پس ازمرگ به بهشت منتقل می‌شود ، شیخ مفید به این هردو امر اعتقاد داشت . ودرصورتی که ابن بابویه همراه با اصحاب حدیث مکتب قم سهوکردن پیغمبر ـ و به طریق اولی امامان ـ را در نماز و امور عبادتی روا می‌دانست ، شیخ مفید آنان را برای داشتن چنین اعتقادی نکوهش می کرد .

هنگامی که تاریخ کامل علم کلام امامی نوشته شود ، سرگذشت یک رشد وبالشی خواهد شد که در گفتگوها وتماسهای متوالی با سخنان گوناگونی برخاستهٔ ازدرون وبیرون جامعهٔ تشیّع صورت گرفته بوده است . در لحظهٔ کوتاهی از تکامل آن ، کلام امامی به شدّت تحت تأثیر و نفوذ اندیشهٔ اعتزال بغدادی قرار داشت . و این در مدّت چند سال معدودی بود که ابوعبدالله محمّدبن نُعمان ملقب به شیخ مفید رهبری اندیشهٔ امامیّه را داشت .

کتابنامه

آثار چاپ شده

آغابزرگ الطّهرانی، محمّدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة. تهران: اسلامیّه، ۱۹۳۶-.

آلار، م. مسئلهٔ صفات خدا در آموزهٔ اشعری ونخستین شاگردان بزرگ وی. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۵.

Allard, M., *Le Proplème des attributs divins dans la doctaine d'al-Ash'arī et ses premiers grands disciplss.* («Rechecrehes pulies sous la direction del' Institut de lettres orientales de Beyrouth,» Vol. XXVIII.)

آل کاشف الغطاء، محمّد حسین، اصل الشیعة و اصولها. چاپ چهاردهم، نجف: الآداب، ۱۹۶۵.

آلوارت، و.، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سلطنتی برلن. برلن، آشر، ۱۸۸۷-۱۸۹۹.

Ahlwardt, W., *Veskeis des arabischen Handschriften der Königlich Bibliothek zu Berlin.* Berlin: A. Asher, 1887-1899.

آل یاسین، محمّد حسن، الصاحب بن عباد: حیاته وادبه. بغداد، المعارف، ۱۹۵۷.

-، «محمّدبن النّعمان الشّیخ المفید»، مجلة البلاغ، III (۱۹۷۰)، ۲۴-۵.

-، (ویراستار). نفائس المخطوطات. چاپ اوّل، بغداد: المعارف، ۱۹۵۳؛ چاپ دوم. بغداد: مکتبة النهضة، ۱۹۶۳.

آندره، ت.. شخصیت محمد (ص) در تعلیم و اعتقادات امتش («بایگانی مطالعات شرقی». جلد شانزدهم). استوکهولم: نورشت، ۱۹۱۷.

Andrae, T., *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.*

(«Archives d'ètude orientales,» Vol. XVI.)Stockholm: Norstedt, 1918.

ابن ابی الحدید ، عزالدّین ابوحامد بن هبة الله . شرح نهج البلاغة . ویرایش م . ابوالفضل ابراهیم . قاهره : عیسی الحلبی ، ـ۱۹۵۹ .

ابن الاثیر . ابوالحسن علی . الکامل فی التأریخ . قاهره : بولاق ، ۱۲۹۰ هجری قمری .

ابن بابویه ، ابوجعفر محمّد بن عبدالله القمّی . امالی شیخ صدوق با ترجمهٔ فارسی . تهران : اسلامیّه ، ۱۳۸۰ هجری قمری .

ـ . «رسالة الاعتقادات» . در العلاّمة الحلّی . الباب الحادی عشر . تهران : مرکز نشر کتاب . ۱۳۷۰ هجری قمری .

ـ . صفات الشیعة و فضائل الشیعة ، ویرایش و ترجمهٔ فارسی حسین فشائی . تهران : شمس . بی تاریخ .

ـ . علل الشرائع والاحکام و الاسباب . ویرایش محمّد صادق آل بحر العلوم . نجف : الحیدریّة . ۱۹۶۶ .

ـ . عیون اخبار الرضا . ویرانش م . لاجوردی . قم : دارالعلم ، ۱۳۷۷ هجری قمری .

ـ . کتاب التوحید . ویرایش هاشم الحسینی . تهران مکتبة الصّدوق ، ۱۳۸۷ هجری قمری .

ـ . کتاب کمال الدین . تهران : چاپ سنگی ، ۱۳۰۱ هجری قمری .

ـ . معانی الاخبار . ویرایش علی اکبر غفّاری . تهران : مکتبة الصّدوق ، ۱۳۷۹ هجری قمری .

ـ . المقنع و الهدایة . ویرایش محمّد بن مهدی الواعظ الخراسانی . تهران : الاسلامیّة ، ۱۳۷۷ هجری قمری .

ـ . مَن لایَحضُرُهُ الفقیه . ایران ، چاپ سنگی ، ۱۳۲۴ هجری قمری .

ابن بَطّة ، ابوعبدالله عبیدالله العُکبَری . «اصول السنة و الدیانة» ، در ه . لاؤست ، اعتقاد نامهٔ ابن بطه ، دمشق : انستیتوی فرانسوی دمشق ، ۱۹۵۸ .

H. Laoust, *La professivn de foi d' Ibn Baṭṭa.*

ابن تیمیة، ابوالعبّاس احمدبن عبدالحلیم تقی‌الدّین، منهاج السنة، قاهره: بولاق، ۱۳۲۱ هجری قمری.

ابن الجوزی، عبدالرّحمان بن احمد، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم. حیدر آباد: دائرة المعارف العثمانیّة، ۱۳۵۸ هجری قمری.

ابن حزم، ابومحمّد علی بن احمد، الفصل فی الملل والنحل، قاهره: الادبیّة، ۲۰-۱۳۱۷ هجری قمری.

ابن خلدون، ابوزید عبدالرّحمان بن محمّد، المقدمة. ویرایش علی عبدالواحد وافی. چاپ دوم، قاهره: لجنة البیان العربی، ۱۹٦٤.

ابن خلّکان، ابوالعبّاس احمد، فرهنگ زندگینامه‌ای ابن خلکان. ترجمه م گ. دُوِسلان، پاریس: فیرمَن دیدُو، ۷۱-۱۸٤۲.

Iln Khallikān's Biographieal Dictionary. Translated by M. G. de Slane. («Oriental Translation Fund of Great Britain and Irland,» No. 57.) Paris: Firmin Didot, 1842-710.

ابن رشد، تهافت التهافت (*The incoherence of the incoherence*). ترجمه‌شده همراه با مقدّمه و حواشی به توسط وان دِن بِرگ (Van den Bergh). لندن: لوزاک، ۱۹٥٤.

ابن سعد، ابوعبدالله محمّد، کتاب الطبقات الکبیر. ویرایش ا. زاخائُو و دیگران. لیدن: بریل، ۱۹٥٤-۵.

ابن شهراشوب، محمّدبن علیّ المازندرانی. معالم العلماء. ویرایش محمّد صادق آل بحرالعلوم. نجف: الحیدریّة، ۱۹٦۱.

ابن کثیر، ابوالفِداء اسماعیل بن عُمَر، البدایة و النهایة. قاهره: السّعادة، ۱۹۲۹.

ابن ماجَة، ابوعلی محمّدبن یزید، کتاب السنن. قاهره: العلمیّة، ۱۳۱۳ هجری قمری.

ابن المرتضی. احمدبن یحیی. کتاب طبقات المعتزلة. ویرایش س. دیوالد ـ ویلتسِر S. Diwald - Wilzer (درمجموعهٔ کتابخانهٔ اسلامی «بیبلیوتِکا اسلامیکا»، جلد XXI.)

ویسبادن : اِشتَینر ، ۱۹۶۱ .

ابن‌النّدیم ، ابوالفرج محمّدبن‌یعقوب . کتاب الفهرست ویرایش گ. فلوگل (G. Flugel) .
بیروت : خیّاط ، ۱۹۶٤ (تجدید چاپ) .

- فهرست الندیم . تحقیقی در فرهنگ اسلامی قرن دهم . ویرایش وترجمهٔ ب. داج . نیورك :
انتشارات دانشگاه کولومبیا ، ۱۹۶٤ .

The Fihrist of al-Nadım. Atcath-centnry snrvey of Muslim eulture. Edited and translated by B. Dodge. New York: Columbia University Press, 1970.

ابوالحسین البَصری ، محمّدبن علی‌بن الطّیّب ، کتاب المعتمد فی‌اصول الفقه . ویرایش م.
حمید الله و دیگران . دمشق ، انستیتوی فرانسوی دمشق ، ۱۹۶۵ .

ابوحیّان التّوحیدی ، علی‌بن محمّد ، اخلاق‌الوزیرین . ویرایش محمّدبن تاویت الطّنجی .
دمشق : المجمع العربی ، ۱۹۶۵ .

کتاب الامتاع و المؤانسة : ویرایش احمد امین و احمد الزّین . بیروت : دارمکتبة الحیاة ،
بدون تاریخ .

ابومُقاتِل السَّمَرقَندی ، العالم والمتعلم ، روایة ابی مقاتل عن ابی حنیفة ، نیزمشتمل بر
«رسالة ابی حنیفة» الی عثمان البَتّی» و«الفقه الاَبسَط ، روایة ابی مُطیع عن ابی حنیفة» .
ویرایش م . زاهد الکوثری : قاهره : الانوار ، ۱۳۶۸ هجری قمری .

آربری . ا. جی . ، « اطلاعات تازه دربارهٔ کتاب الفهرست ابن النّدیم » ، مجموعهٔ
انجمن پژوهش اسلامی ، I . کلکته : انتشارات دانشگاه آکسفرد . ۱۹٤۹ ، ص ٤۵-۱۹ .

- Arberry, A. J., «New Material on the *Kitab al-fihrist* of Ibn alNadim,» Islamic Research Association Misceleamy, I. («Islamic Research Association Series,» No 11.) Caleutta: Oxfordl University Press, 1949; pp. 19-45.

آرنالده . ر. صرف و نحو و علم کلام ابن حزم قرطبی . پاریس : ورَن ، ۱۹۵۶ .

Arnaldez, R., *Grammauise et theologie chez Ibn Hazm de Gordoue*. Paris, Vrin, 1956.

الاسفَراینی. ابوالمظفّر عمادالدّین شافورطاهر بن‌محمّد، التبصیر فی الدین. ویرایش م. الکوثری. قاهره: الخانجی. ۱۹۵۵.

الاشعری. ابوالحسن‌علی‌بن اسماعیل، الابانة عن‌اصول‌الدیانة. قاهره. المنیریّة، ۱۳۴۸هجری قمری.

—، «کتاب‌اللُمَع فی‌الرَدّ علی‌اهل‌الزَیغ والبِدَع». درمَکارثی، علم کلام اشعری. بیروت: چاپخانهٔ کاتولیکی، ۱۹۵۳.

—، کتاب مقالات الاسلامیین. ویرایش ه. ریتر. چاپ دوم (مجموعهٔ کتابخانهٔ اسلامی «بیبلیوتِکا اِسلامیکا»، شمارهٔ I). ویسبادن: اِشتَینر، ۱۹۶۳.

اقبال، عبّاس، خاندان نوبختی. چاپ دوم (مجموعهٔ «فرهنگ و ادبیّات ایرانی»، شمارهٔ ۴۳). تهران: طهوری، ۱۹۶۶.

اِکلوند. ر. زندگی درمیان مرگ و رستاخیز بنابر اسلام. اوپسالا: آلمکوئیست وویکسِل. ۱۹۴۱.

Eklund, R., *Life between Death and Resurrection according to Islam.* Upsala: Almquist and wiksells, 1941.

الیش. جی.، «قرآن شیعه»، در مجلّهٔ آرابیکا. XVI (۱۹۶۹)، ۲۴-۱۵.

Eliash, J., «The Shiʿite Qur'ān,» *Arabica*, XVI (1969), 15-24.

الامینی، محمّد هادی، معجم المطبوعات النجفیة منذدخول الطباعة الی النجف حتی الان. نجف: النّعمان، ۱۹۶۶.

ایزوتسو. ت. مفهوم ایمان در علم کلام اسلامی. توکیو: انستیتوی کیُو برای مطالعات فرهنگی و زبانشناختی، ۱۹۶۵.

Izutsu,T., *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965.

باربیه دو منار، م.، «سیّد حمیری»، درمجله آسیایی (*Journal Asiatique*)، دورهٔ هفتم. شمارهٔ IV (۱۸۷۴)، ۲۵۸-۱۵۹.

الباقلانی، ابوبکر محمد (نیز خوانده شده به عنوان ابن الباقلانی) . اعجاز القرآن . ویرایش احمد صقر. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۳ .

---، التمهید. ویرایش م . الخضیری و م . ابوریدة. قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۴۷ .

کتاب التمهید . ویرایش ر. مکارتی(R. MacCarthy). بیروت: دارالمشرق، ۱۹۵۷ .

براون، ا . جی . ، تاریخ ادبیات ایران ، جلد چهارم، چاپ پنجم. کیمبریج : انتشارات دانشگاه کیمبریج ، ۱۹۵۰ .

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Vol. IV, 5th ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1959.

بروکلمان ، ک. تاریخ ادبیات عربی. چاپ دوم . لیدن: بریل ، ۴۹-۱۹۳۷ .

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur.* 2nd ed. Leiden : Brill, 1937-49.

برونشویگ، ر. . «تکلیف و استطاعت» ، درمجلهٔ مطالعات اسلامی ، XX (۱۹۶۴) . ۴۶-۵ .

Brunschvig, R., «Devoir et pouvoir,» *Studia Islamica.*

البغدادی ، عبدالقاهربن طاهر ، الفرق بین الفرق . ویرایش م . الکوثری . قاهره : مکتب نشرالثقافة الاسلامیة ، ۱۹۴۸ .

--- ، اصول الدین. استانبول : دارالفنون الترکیة . ۱۹۲۸ .

بلبع ، عبدالحکیم ، ادب المعتزلةالی نهایة القرن الرابع الهجری . قاهره : النهضة ، ۱۹۵۹ .

دوبورکوی، س. ل. ، «غزالی و قدیس توماس آکوئیناس» ، درمجموعهٔ انستیتوی دو مینیکی مطالعات شرقی قاهره III (۱۹۶۵) ، ۵۸-۲۰۷ .

de Beaurecueil, S. L., «Ghazzālī et saint Thomas d' Aquin,» *Mélanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orientales du Caire.* III (1965), 207-58.

بوسه، ه. ، خلیفه و شاهنشاه: آل بویه در عراق («متون ومطالعات بیروتی» ، شماره ۶) . ویسبادن: اشتینر ، ۱۹۶۹ .

Busse, H., *Chalif und Grossekönig: die Buyiden in Iraq.* («Beiruter Texte und Studien,» No. 6.) Wiesbaden : Steiner, 1969.

بومان، ا. ، اختلاف دربارهٔ قرآن و راه حل باقلانی. آمستردام : فان‌کامپن ، ۱۹۵۹ .

Bouman, J., *Le conflit autour du Coran et la solution d' al-Bāqillānī.* Amsterdam: Van Campen, 1959.

بیرام، ا. ، ویرایش المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین. لیدن: بریل، ۱۹۰۲ .

Biram, A., *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern vnd Baghdadensern.* Leiden : Brill, 1902.

پرتسل، ا. ، «ذره‌گری در آغاز اسلام» ، در مجلهٔ اسلام ، XIX (۱۹۳۱) ، ۱۳۰-۱۱۷ .

Pretzl, O., «Die Frühislamische Atomenlehre,» *Der Islam,* XIX (1931), 117-130.

—، علم شناخت صفات خدا در صدر اسلام. مونیخ : آکادمی باواریایی معرفت ، ۱۹۴۰ .

— , *Die Frühislamische Attributenlehre.* Munich : Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1940.

پلا، ش. ، تحقیق در کتاب عثمانیهٔ جاحظ. ویرایش ع. س. مح. هارون . قاهره : مکتبة الجاحظ ، ۱۹۵۵ . در مجلهٔ «آرابیکا» . III (۱۹۵۶) ، ۳۲۳-۳۱۲ .

Pellat, C., Review of: al-Jāḥiẓ, *al-'Uthmāniyya.* Edited by 'A. S. Muh. Hārūn . Cairo : Maktabat al-Jāḥiẓ, 1955, in *Arabica* III (1956), 312-323.

پیکتال، م. ، (مترجم) ، معنی قرآن کریم (مجموعهٔ «کتابهای منتور») . نیویورک : کتابخانهٔ جدید امریکایی . ۱۹۵۳ .

Pickthall, M.(trans). *The Meaning of the Glorious Koran.* («Mentor Books.») New york: The New American Library, 1953.

پینز، س. ، تحقیقی در ذره‌گری اسلامی. گرفنهاینیشن : ا. هاینه ، ۱۹۳۶ .

Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre.* Gräfenhainichen : A. Heine, 1936.

ترمذی ، ابوعیسی محمدبن عیسی ، صحیح الترمذی ، قاهره : الصاوی ، ۱۹۳٤ .

تریتون . ا . ، علم کلام اسلامی . لندن : لوزاک ، ۱۹٤۷ .

Tritton, *A. Muslim Theology*. London : Luzac, 1947.

—، «عقل و وحی» ، در تحقیقات عربی و اسلامی به افتخار ه. ا. ر. گیب. ویرایش ج. مقدسی. لیدن: بریل ، ۱۹٦۵ ، ص ٦۳۰-٦۱۹ .

— , «Reason and Revelation,» in *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*. Edited by G. Makdisi. Leiden : Brill, 1965.

—، « بعضی از افکار معتزلی دربارهٔ دین. مخصوصاً در خصوص معرفت مبتنی بر خبر شایع » ، در « نشریهٔ مطالعات مدرسهٔ شرقی و افریقایی » ، XIV (۱۹۵۲) ، ٦۲۲-٦۱۲ .

— , Some Muʿtazilī Ideas about Religion. In Particular about Knowledge Based on General Report,» *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, XIV, (1952), 612-622.

الجاحظ ، ابوعثمان عمرو بن بحر ، کتاب التدویر و التربیع ، ویرایش ش . پلا (Ch. Pellat) . دمشق : انستیتوی فرانسوی دمشق ، ۱۹۵۵ .

جارالله، زهدی ، المعتزلة . قاهره: مطبعة مصر ، ۱۹٤۷ .

الجرجانی، علی بن محمد السید الشریف ، شرح المواقف للعلامة عضدالدین عبدالرحمان بن احمد الایجی . استانبول : دارالطباعة العامرة ، ۱۹۲۲ هجری قمری .

جفری ، ا . ، مواد و موضوعاتی برای تاریخ متن قرآن ، لیدن : بریل ، ۱۹۳۷ .

Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*. Leiden : Brill, 1937.

الجوینی ، ابوالمعالی عبدالملک امام الحرمین ، کتاب الارشاد . ویرایش م . موسی و علی عبدالمجید. قاهره : الخانجی ، ۱۹۵۰ .

الخطیب البغدادی ، تأریخ بغداد . قاهره: الخانجی ، ۱۹۳۱ .

الخوارزمی ، ابوعبدالله محمدبن احمد ، مفاتیح العلوم. قاهره : المنیریة ، ۱۳٤۲ هجری قمری .

الخوانساری ، محمّد باقر ، کتاب روضات الجنّات . چاپ دوم ، تهران ، چاپ سنگی .
۱۳۶۷ هجری قمری .

الخیّاط ، ابوالحسین عبدالرّحمان بن عثمان ، کتاب الانتصار . ویرایش ه . نیبِرْی (H · Nybery) . قاهره : دارالکتب المصریّة . ۱۹۲۵ .

دایرةالمعارف اسلام . چاپ اوّل . ویرایش م . هوتسما و دیگران . لیدن : بریل .
۱۴-۱۹۱۳ . چاپ دوم . ویرایش ه . گیپ و دیگران . لیدن : بریل ، -۱۹۶۰ .
Enyclopaedia of Islam. 1st ed. Edited by M. Houtsma *el al.* Leiden : Brill, 1913-34. 2nd ed. Ed. by H. Gibb *et al.* 1960-.

دایرة المعارف خلاصهٔ اسلام . ویرایش ه . گیپ و جی . کرمِرز . لیدن : بریل ، ۱۹۶۱ .
Shorter Encyclopaedia of Islam. Edited by H. Gibb and J. Kraemers. Leiden: Brill, 1961.

الذّهَبی ، ابوعبدالله محمّد بن احمد ، کتاب العبر فی خبر من غبر ، ویرایش صلاح الدّین المُنَجّد (مجموعهٔ «تُراثُ العرب» ، شمارهٔ ۱۰) . کویت مطبعة حکومة الکویت ، ۶۶-۱۹۶۰ .

— ، میزان الاعتدال فی نقض الرجال ، ویرایش علی البجاوی . قاهره : عیسی البابی الحلبی .
۱۹۶۳ .

الرّمّانی ، علی بن عیسی ؛ الخَطّابی ، ابوسلیمان حمد بن محمّد ؛ الجُرجانی ، عبدالقاهر بن عبدالرّحمان ، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن . ویرایش محمّد خَلَفُ الله . قاهره :
دارالمعارف ، ۱۹۶۸ .

السُّبکی ، ابونَصر عبدالوهّاب بن علی ، طبقات الشافعیة الکبری . قاهره : عیسی الحلبی .
۱۹۶۸ .

سِزگین ، ف . ، تاریخ نسخه‌های خطی عرب . جلد اوّل . لیدن : بریل ، ۱۹۶۷ .
Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. I. Leiden : Brill, 1967.

سعد بن عبدالله بن ابی خَلَف القُمّی ، کتاب المقالات والفرق . ویرایش محمّدجواد مشکور .

تهران : عطائی ، ۱۹٦۳ .

سوردل ، د. . «امامیّه از دید شیخ مفید» ، در مجلهٔ تحقیقات اسلامی . ٤۰ (۱۹۷۲) .
۲۱۷-۲۹٦ .

Sourdel, D., «L' Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid,» *R. E. I.*, 40 (1972), 217-296.

— ، در تمدن اسلامی از ۹۵۰ تا ۱۱۵۰ . ویرایش د. ریچاردز ، آکسفرد : نشریّات دانشگاه آکسفرد . ۱۹۷۳ ، ص ۲۰۰-۱۸۷ .

—, in *Islamic Civilization 950-1150*. Edited by D. Richards, Oxford: Oxford University Press, 1973, pp. 187-200.

سْویتمَن ، جی . . اسلام و الاهیات مسیحی . لندن : مطبوعات لوترورث . -۱۹٤۵

Sweetman, J., *Islam and Christian Theology*. London : Lutterworth press, 1945-.

سیل ، م. . علم کلام اسلامی ، لندن : لوزاك . ۱٦۹۹ .

Seale, M., *Muslim Theology*. London : Luzac, 1964.

شاخت ، جی. . «رساله‌ای قدیمی از مُرجِئه : کتاب العالم و المتعلم» . اورینس ، XVII (۱۹٦٤) : ۱۱۷-۹٦ .

Schacht, J., «An Early Murci'ite Treatise : *the kitāb al-'ālim ual-muta'allim,*» *Oriens*, XVII (1964), 96-117.

— ، فقه اسلامی . آکسفرد : مطبوعات کلارِندَن . ۱۹٦٤ .

—, Islamic Law. Oxford: Clarendon press, 1964.

— ، مبادی فقه اسلامی . آکسفرد : مطبوعات کلارِندَن . ۱۹۵۰ .

—, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

— ، «منابع جدید برای تاریخ علم کلام اسلامی» ، در تحقیقات اسلامی ، I (۱۹۵۳) .
۲۳-٤۲ .

—, « New Sources for the History of Muhammadan Theology, » *Studia Islamica*. I (1953), 23-42.

شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین. تهران: اسلامیه، ۱۳۷۵ هجری قمری.

شهرستانی، ابوالفتح محمد. کتاب الملل و النحل ویرایش و. کورتون (W. Cureton)، چاپ دوم لایپزیگ: هاراسوویتس. ۱۹۲۳.

کتاب نهایة الاقدام فی علم الکلام. ویرایش ا. گیوم. بغداد: المثنی. بی تاریخ (تجدید چاپ).

تشیع دوازده امامی. انجمن مرکز مطالعات عالی تخصصی تاریخ ادیان استراسبورگ. پاریس: مطبوعات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۷۰.

Le Shīʿisme imāmite. Colloque du Centre d' études supérieures spécialisés d' histoire des religions de Strasbourg. Paris: Presses universitaire de France, 1970.

الصاحب بن عباد. «الابانة الی مذهب اهل العدل» در آل یاسین (ویراینده)، نفائس المخطوطات، چاپ دوم. بغداد: مکتبة النهضة، ۱۹۶۳، ص ۳۰-۸.

—. «التذکرة فی الاصول الخمسة». در آل یاسین (ویراینده)، نفائس المخطوطات، چاپ اول. بغداد: المعارف، ۱۹۵٤. II. ۹۵-۸٤.

الصفدی. صلاح الدین خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات. ویرایش ه. ریتر (H. Ritter) و دیگران (مجموعهٔ کتابخانهٔ اسلامی «بیبلیوتیکا اسلامیکا»، جلد VI). لایپزیگ: بروکهاوز، ۱۹۳۱-.

الغزالی، ابوحامد محمد. کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد. قاهره: المطبعة المحمودیة التجاریة، بدون تاریخ.

الفارابی، ابونصر. احصاء العلوم. ویرایش عثمان امین. چاپ دوم. قاهره: دارالفکر العربی. ۱۹٤۸.

—، رساله‌های فلسفی فارابی. ویرایش ف. دیتریچی. لیدن: بریل، ۱۸۹۰.

—, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*. Edited by F. Dietrici. Leiden: Brill, 1890.

—؛ کتاب فارابی دربارهٔ دین و متنهای مربوط به آن . ویرایش محسن مهدی . بیروت : دارالمشرق ، ۱۹۶۸ .

Alfārābī's Book of Religion and Related Texts. Edited by Muḥsin Mahdī. Beirut :Dār al-Mashriq, 1968.

فان ، آرندونک آغازهای امامت زیدیه در یمن . ترجمه شده به توسط ی. روکمانز . لیدن : بریل ، ۱۹۶۰ .

Van Arendonk, G., *Les Débuts de l' Imamat Zaidite au Yémen.* Translated by J. Ryckmans. Leiden:Brill, 1960.

فان اس . ی. . شناختشناسی عضدالدین ایجی . ویسبادن : اشتینر ، ۱۹۶۰ .

Van Ess, J., *Die Erkenntnislehre des ʻAḍudaddīn al Icī.* Wiesbaden : Steiner, 1966.

—. «ساختمان منطقی علم کلام اسلامی» . در گ. فون گرونباوم (ویراینده) ، منطق در فرهنگ قدیم اسلامی . ویسبادن : هاراسوویتس ، ۱۹۷۰ . ص ۵۰-۲۱ .

—.,« The Logical Structure of Islamic Theology, » in G. Von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden : Harrassowitz, 1970, pp. 21-50.

فان فلوتن ، گ. «ارجاء» در مجلهٔ انجمن شرقی آلمانی . شمارهٔ چهل‌وپنجم (۱۸۹۱) . ۱۷۱-۱۶۱ .

Van Vloten, G., «Irjâ,» *Zeitschsift der Deutschen Morgenlandischen Gsellschaft*, XLV(1891), 161-171.

فخرالدّین الرّازی ، محصل افکار المتقدمین والمتأخرین ، و در حواشی آن «کتاب اصول معالم الدّین» . قاهره : الحسینیّة ، ۱۳۲۳ هجری قمری .

فرانک ، ر. م. ، «المعنی : اندیشه‌هایی دربارهٔ معانی فنّی این اصطلاح در علم کلام و استعمال آن در کتاب طبیعی مُعَمَّر » ، مجلهٔ انجمن شرقی امریکایی . LXXXVII (۱۹۶۷) ، ۵۹-۲۴۸ .

Frank, R. M., «*al-Maʻnā* : Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the *Kalām* and Its Use in the physics of Muʻammar,» *Journal*

of the American Oriental Society, LXXXVII (1967), 248-59.

—. ما بعدالطبیعهٔ هستی آفریده بنا بر نظر ابوهذیل علاف. («انستیتوی هلندی تاریخ و باستانشناسی»، شمارهٔ ۲۱). استانبول: انستیتو، ۱۹۶۶.

—, *The Metaphysics of Created Being According to Abūl-Hudhayl al-ʻAllāf.* (Nederlande Historische-Archaeologisch Institut,» No. 21.)Istanbul : The Institute, 1966.

فریدلاندر، آی.. «خروج از سنّت‌های شیعیان بنابر نظر ابن حَزم»، مجلهٔ انجمن شرقی امریکایی، XXVIII(۱۹۰۷)، ۱۸-۱؛ XXIX (۱۹۰۸)، ۱۸۳-۱.

Friedlaender, I., «The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm,» *Journal of The American Oriental Society*, XXVIII(1907), 1-18; XXIX(1908), 1-183.

فوک، ی.، «اطّلاعات و مدارک تازه دربارهٔ فهرست». مجلهٔ انجمن شرقی آلمانی، XC (۱۹۳۶)، ۳۲۱-۲۹۸.

Fück, J., «Neue Materialien zum Fihrist,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, XC (1936), 298-321.

—. «بعضی از متنهای تاکنون منتشر نشده دربارهٔ نهضت معتزله از کتاب الفهرست ابن‌النّدیم». در اهدا نامهٔ پرفسور محمد شفیع. لاهور: مجلس ارمغان علمی. ۱۹۵۵، ص ۷۴-۵۵.

—, «Some hitherto Unpublished Texts on the Muʻtazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist,» in *Professor Muhammad Shafiʻ Presentation Volume*. Lahore : Majlis-e Armughān-e-ʻIlmī, 1955, pp. 50-740.

فیضی، ا. (ترجمه). یک اعتقاد نامهٔ شیعی. («مجموعهٔ انجمن پژوهش اسلامی»، شمارهٔ ۹). آکسفرد: انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۴۲.

Fyzee A. (trans.). *A Shiʻite Creed.* («Islamic Research Association Series,» No 9) : Oxfoed Oxford University Press, 1942.

القمّی ، ابوالحسن علیّ بن ابراهیم ؛ تفسیر القمی . ویرایش طیّب الموسوی الجزائری .
نجف : الهدی ، ۱۳۸۶ هجری قمری .

کانار ، م . ، تاریخ سلسلهٔ حمدانیان جزیره و سوریه («انتشارات دانشکدهٔ ادبیّات الجزیره») پاریس : مطبوعات دانشگاهی فرانسه ، ۱۹۵۳ .

Canard, M., *Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Jazīra et de Syrie* («Publication de la Faculté des lettres d'Alger.») Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

کاسپار ، ر . « بهار اعتزال » ، در مجموعهٔ انستیتوی دومینیکی مطالعات شرقی قاهره ، IV (۱۹۵۷) ، ۲۰۲-۱۴۱ .

Caspar, R., «Le Renouveau du Mo'tazilisme,» *Mélanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orientales du Caire*, IV (1957), 141-202.

کبیر ، مفیض‌الله [حفیظ الله ؟] ، سلسلهٔ آل بویهٔ بغداد . کلکته : انجمن ایران ، ۱۹۶۴ .

Kabīr, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*. Calcutta : Iran Society, 1964.

کَراجَکی ، ابوالفتح محمّد بن علی ، کنز الفوائد . تهران ، چاپ سنگی ، ۱۳۲۳ هجری قمری .

کَشّی ، محمّد بن عمر بن عبدالعزیز ، رجال الکشی . ویرایش احمد الحسینی . نجف : الآداب ، بی تاریخ . این چاپ تازه‌ای از معرفة اخبار الرجال است .

کراوز ، پ . ، « جابر بن حیّان » رساله‌های انستیتوی مصر . جلد XLV (۱۹۴۲) و XLVI (۱۹۴۳) .

Kraus, P., «Jābir b. Ḥayyān,» *Mémoires de l' Institut d' Egypte*, Vol. XLV (1942), and XLVI (1943).

کِری ، ا . ، فقه اسلامی : مجموعهٔ احکام فقهی شیعی . پاریس مزونوو ، ۷۲-۱۸۷۱ .

Querry, A., *Droit Musulman: recueil de lois concernant les musulmans schiyites*. Paris : Maisonneuve, 1871-72.

کَنتوری ، حسین النّیشابوری ، کتاب کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار . ویرایش هدایت حسین . کلکته ، ۱۹۳۵ .

کُلَینی . ابوجعفر محمّدبن یعقوب . الکافی . ۷جلد . ویرایش علی اکبر غفّاری .
جلدهای ۱ و ۲ : الاصول من الکافی . تهران : مکتبة الصّدوق . ۱۳۸۱ هجری قمری .
جلدهای ۳ تا ۷ : الفروع من الکافی . تهران : دارالکتب الاسلامیّة . ۷۹-۱۳۷۷ هجری قمری .

کُوربَن . ه. ، تاریخ فلسفهٔ اسلامی . جلد اوّل . پاریس : گالیمار . ۱۹٦٤ .

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*. vol. 1. Paris: Gallimard, 1964.

کُولبِرگ . ا . . « یادداشتهائی دربارهٔ ایستار امامیّه در برابر قرآن » ، در : فلسفه و حدیث اسلامی : مقالات اهدا شدهٔ به ریچارد والزر به توسط دوستان و شاگردانش (« مطالعات شرقی » . شمارهٔ ۵) . آکسفرد : کاسیرر . ۱۹۷۲ ؛ ص ۲۲٤-۲۰۹ .

Kohlberg, E., «Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān» in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer*. («Oriental Studies,» No. 5.) Oxford: Cassirer, 1972, pp. 209-224.

گاردِه . ل . خدا و سرنوشت آدمی (« مطالعات اسلامی » . جلد نهم) . پاریس : ورَن . ۱۹٦۷ .

Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme*. («Études musulmanes,» Vol. IX). Paris: Vrin, 1967.

—. « اسماء و احکام : مسئله ایمان و عمل در اسلام » . در « مطالعات اسلامی » . V (۱۹۵٦) . ۱۲۳-٦۱ .

—, Les Noms et les status: le problème de la foi et des oeuvres en Islam,» *Studia Islamica*, V (1956), 61-123.

گاردِه . ل . . و اَنَواتی (قنواتی) . م . . مدخل علم کلام اسلامی (« مطالعات فلسفهٔ قرون وسطائی » . شمارهٔ ۳۷) . پاریس : ورن . ۱۹٤۸ .

Gardet, L., and Anawati, M., *Introduction à la théologie musulmane*. («Études de philosophie médiévale,» No 37.) Paris: Vrin, 1948.

گلدتسیهر، ا. ، عقیده و فقه اسلامی . ترجمهٔ ف. آرن . پاریس : گوتنر، ۱۹۵۸ .

Goldziher, I., *Le Dogme et la Loi de l'Islam*. Trans. by F. Arin. Paris : Vrin, 1948.

—، مطالعات اسلامی . هاله: نیمه‌یر، ۹۰–۱۸۸۸ .

—, *Muhammedanische Studien*. Halle : Neimeyer, 1888-90.

—، جهت تفسیر قرآن در اسلام، لیدن: بریل ، ۱۹۲۰ .

—, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden : Brill, 1920.

—، مذهب ظاهریه· نظام تعلیم و تاریخ آن ، لایپزیگ: ا. شولتسه ، ۱۸۸۴ .

—, *Die Ẓāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*. Leipzig: O. Schulze, 1884.

لاوست ، ه. ، اعتقاد نامهٔ ابن بطه ، دمشق: انستیتوی فرانسوی دمشق ، ۱۹۵۸ .

Laoust, H., *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damascus: Institut Français de Damas, 1958.

—، فرقه‌های اسلام. پاریس: پایو ، ۱۹۶۵ .

—, *Les Schismes dans l'Islam*. Paris : Payot, 1965.

لامنس ، ه. ، « سفیانی ، قهرمان ملّی اعراب سوری » در نشریهٔ انستیتوی فرانسوی باستانشناسی شرقی قاهره ، شمارهٔ ۲۱ (۱۹۲۲) ، ۴۴–۱۳۱ .

Lammens, H., « Le 'Sofyānī', héros national des Arabes syriens, » *Bulletin de l'Institut fransçais d'Archéologie orientale du Caire*, XXI (1922), 131-144.

لسترنج ، جی. ، بغداد در ایام خلافت عباسیان. آکسفرد: انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۰۰ .

Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford : Oxford University Press, 1905.

—، سرزمینهای خلافت شرقی . کیمبریج: انتشارات دانشگاه کیمبریج ، ۱۹۰۵ .

—, *The Lands of The Eastern Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.

لویْشنر ، هـ . . مبانی اعتقادی فقه شیعی («رساله‌های حقوقی» ، جلد۹) . کولونی : هیْمانز . ۱۹۷۱ .

Löschner, H., *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts.* («Erlanger Juristische Abhandlungen,» Vol. 9.) Cologne : Heymanns, 1971.

مادِلونگ ، و . . «ملاحظاتی درباره تألیفات مربوط به فرق شیعه» در اسلام ، شماره چهل و سوم (۱۹۶۷) ، ۵۲-۳۷ .

Madelung, W.,«Bemrkungen zur imamitischen Firaq-Literatur,» *Der Islam*, XLIII(1967), 37-52.

—. امام القاسم بن ابراهیم و معتقدات زیدیه («مطالعات مربوط به زبان‌وتاریخ وفرهنگ شرق اسلامی» ، دوره جدید ، جلد اوّل) . برلین: ده‌گرویتر ، ۱۹۶۵ .

—, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen.*(«Studien zur Sprache, Geschichte, und Kultur des islamischen Orients,» Neuer Folge, Vol.1.) Berlin : De Gruyter, 1965.

—. «علم کلام امامی و معتزلی» . در شیعیهٔ امامیه . انجمن مرکز تحقیقات عالی تخصّصی تاریخ ادیان استراسبورك . پاریس : مطبوعات دانشگاهی فرانسه ، ۱۹۷۰ .

—, «Imamism and Mu'tazilite Theology,» in *Le Shi'isme imāmite.*Colloque du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg. Paris : Presses universitaises de France, 1970.

ماسینیُون . ل . . آثار کوچک . ویرایش ی. مبارك . بیروت: دارالمعارف ، ۱۹۶۳ .

Massignon, L., *Opera Minora.* Édited by Y. Moubarac. Beirut : Dār-al-ma'ārif, 1963.

—. مصیبت حسین بن منصور حلاج ، شهید عارف اسلام . پاریس: گُوتنر ، ۱۹۲۲ .

—, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l' Islam.* Paris: Geuthner, 1922.

مِتس ، ا . ، تجدید حیات اسلام . ترجمه شده به توسّط س. خدا بخش و د. مَرگُولیوث . لندن: لوزاك ، ۱۹۳۷ .

Mez, A., *The Renaissance of Islam*. Translated by S. Khuda Buksh and D. Margoliouth. London : Luzac, 1937.

مجلسی . محمّد باقر . بحارالانوار . تهران : چاپ سنگی ، ۱۳۰۵ هجری قمری .

محفوظ . حسین علی . تأریخ‌الشیعة . بغداد : النّجاح . ۱۹۵۸ .

مرتضی . الشّریف ابوالقاسم علی‌بن الحسین . ذوالمجدین ، علم‌الهدی . «الاصول‌الاعتقادیة» . در آل یاسین (ویراینده) . نفائس المخطوطات . چاپ اوّل . بغداد : المعارف . ۱۹۵۴ ، جلد دوم . ۹۲-۷۹ .

— . امالی المرتضی . ویرایش م . ابوفضل ابراهیم . قاهره : عیسی الحلبی ، ۱۹۵۴ .

— . تنزیه الانبیاء . چاپ سوم . نجف : الحیدریّة . ۱۹۶۱ .

— . جمل العلم و العمل . ویرایش احمد الحسینی . نجف : الآداب . ۱۳۸۷ هجری قمری .

— . الذریعة الی اصول‌الشریعة . ویرایش ابوالقاسم گرجی («انتشارات دانشگاه تهران» شمارهٔ ۱۱۰۰) . تهران : انتشارات دانشگاه تهران . ۱۳۴۶ هجری شمسی .

— . رسائل الشریف‌المرتضی . ویرایش احمد الحسینی . نجف : الآداب . ۱۳۸۷ هجری قمری .

— . کتاب الشافی فی الامامة . تهران : چاپ سنگی ، ۱۳۰۱ هجری قمری .

— . «مجموعة فی فنون من علم الکلام» . در آل یاسین (ویراینده) . نفائس المخطوطات چاپ اوّل . بغداد : المعارف . ۱۹۵۵ ، جلد پنجم . ۹۰-۶۱ .

— . «مسئلة الوجیزة فی الغیبة» در نفائس المخطوطات . چاپ اوّل بغداد : المعارف . ۱۹۵۵ . جلد چهارم .

مظفّر . محمّد رضا ، عقائد الامامیة . نجف : النّعمان ، ۱۹۶۱ .

المفید . ابوعبدالله محمّدبن محمّدبن النّعمان الحارثی ، ابن المعلّم . الاختصاص . ویرایش علی اکبر غفّاری . تهران : مکتبة الصّدوق ، ۱۳۷۹ هجری قمری .

— . الارشاد فی معرفة حُجَج الله علی العباد . الحیدریّة . ۱۹۶۲ .

— . «اصول‌الفقه» . در الکراجکی : کنزالفوائد . تهران ، چاپ سنگی ، ۱۳۲۳ هجری قمری . ص ۱۹۴-۱۸۶ .

ـــ، الاعلام فیما اتفقت علیه‌الامامیة من الاحکام مما اتفقت العامة علی خلافهم. نجف: مطبعة العدل، بی تاریخ.
ـــ، الافصاح فی امامة علی بن ابی طالب. چاپ دوم. نجف: الحیدریّة. ۱۹۵۰.
ـــ، امالی الشیخ المفید. چاپ سوم. نجف: الحیدریّة، ۱۹۶۲.
ـــ، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات. ویرایش عباسقلی، ش. واعظ، با حواشی و مقدّمه به قلم فضل‌الله زنجانی. چاپ دوم، تبریز: چرندابی، ۱۳۷۱ هجری قمری.
ـــ، «ایمان علیّ بن ابی طالب» درآل یاسین (ویراینده)، نفائس المخطوطات. چاپ دوم. بغداد: مکتبة النّهضة، ۱۹۶۳، ص ۸۴-۷۶.
ـــ، الثقلان: الکتاب و العترة: دارالکتب التّجاریّة، بی‌تاریخ. این جلد مشتمل است بر:
«المسائل الجارودیّة فی تعیین الخلیفة و الامام فی ولدالحسین‌بن علی».
«رسالة فی النّصّ علی امیرالمؤمنین علیّ‌بن ابی طالب علیه السّلام بالخلافة».
«رسالة فی تحقیق الخبر المنسوب الی النّبیّ. نحن معاشر الانبیاء لانورّث».
«رسالة فی تحقیق لفظ المولی».
«رسالة فیما اَشْکَلَ مِن خبر ماریة».
«رسالة فی تفضیل امیرالمؤمنین علی جمیع الانبیاء غیر محمّد».
«المسائل السَّرَویّة».
ـــ، الجمل و النصرة فی حرب البصرة. نجف: الحیدریة، ۱۹۶۲.
ـــ، خمس رسائل فی اثبات الحجة. نجف: دارالکتب التّجاریة، ۱۹۵۱.
نامهای رساله‌ها چنین است:
۱ـ «الفصول العشرة». این همان الفصول العشرة فی الغیبة است.
۲ـ «مَن ماتَ ولم یَعرِف امامَ زمانِه، ماتَ میتةً الجاهلیّة».
۳ـ «انّه لَواجْتَمَعَ علی الامام ثلاثمائة وبضعةَ عشر رجلاً، لَوَجَبَ علیه الخروج».
۴ـ «ما السبَبُ المُجیبُ لاستتارِ الامام و غیبته؟».
۵ـ «ما الدّلیل علی وجود الامام صاحب الغیبة؟».

—، الفصول العشرة فی الغیبة. نجف: الحیدریّة، ۱۹۵۱.

—، الفصول المختارة من العیون و المحاسن. چاپ سوم. نجف: الحیدریّة، ۱۹۶۲.

—، کتاب شرح عقائد الصدوق، او تصحیح الاعتقاد. ویرایش عباسقلی ش. وجدی، بامقدّمه و حواشی به توسّط هبة الله شهرستانی. چاپ دوم. تبریز: چَرَندابی، ۱۳۷۱ هجری قمری.

—، المسائل الصاغانیة فی الرد علی ابی حنیفة. نجف: مکتبة العدل الاسلامی، بی تاریخ.

—، النکت الاعتقادیة. ویرایش همراه با ترجمهٔ فارسی به توسّط محمّد تقی دانشپژوه. تهران: اقبال، ۱۳۲۴ هجری شمسی.

مَقدِسی. ج، «اشعری و اشاعره در تاریخ دینی اسلام»، در «مطالعات اسلامی»، XVII (۱۹۶۲)، ۳۷-۸۰؛ XVIII (۱۹۶۳)، ۱۹-۴۰.

Makdisi, G., «Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History,» *Studia Islamica*, XVII (1962), 37-80; XVIII (1963), 19-40.

مَکارتی، ر.، علم کلام اشعری. بیروت: مطبعهٔ کاتولیکی، ۱۹۵۳.

McCarthy, R., *The Theology of al Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

مَکدانلد، د. «پیدایش وگسترش اندیشهٔ روح در اسلام» در نشریّهٔ جهان اسلام، شمارهٔ بیست و دوم (۱۹۳۲)، ۴۱-۵۲؛ ۱۶۸-۱۵۳.

Macdonald, D., «The Development of the Idea of Spirit in Islam,» *Muslim World*, XXII (1932), 25-41; 153-168.

المَلَطی. ابوالحسین محمّدبن احمد، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع. ویرایش م. الکوثری. قاهره: الثّقافة الاسلامیّة، ۱۹۴۹.

موسی بن میمون، دلالة الحائرین. ترجمه شدهٔ به توسّط م فریدلاندر. چاپ دوم. نیویورک: داور، ۱۹۵۶.

Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*. Translated by M. Friedlander. 2nd ed. New York: Dover, 1956.

نادر ، ا. ، دستگاه فلسفی معتزله. بیروت: ادبیات شرقی ، ۱۹۵۶ .

Nader, A., *Le Système Philosophique des mu'tazila.* Beirut: Les Lettre orientales, 1956.

النّجاشی . ابوعبّاس احمدبن علی ، کتاب الرجال . تهران: مستوفی ، بی تاریخ .

النّشّار ، علی سامی ، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام . چاپ چهارم . قاهره: دارالمعارف ، ۱۹۶۶ .

نوبختی ، ابو محمّد الحسن بن موسی ، کتاب فرق الشیعة . ویرایش ه. ریتر (H. Ritter) ، در مجموعهٔ کتابخانهٔ اسلامی «بیبلیوتکا اسلامیکا» ، جلد چهارم) . لایپزیگ : بروکهاوز (Brockhaus) ، ۱۹۳۱ .

نُولدِکه . ت. ، تاریخ قرآن . چاپ دوم ، تجدیدنظرشدهٔ به توسّط شوالی . لایپزیگ: دیتریش ، ۱۹۰۹-۱۹ .

Nöldeke, T., *Geschichte des Qurans.* 2nd ed. revised by F. Schwally. Leipzig: Dietrich, 1906-19.

وات ، و. م. ، اختیار و تقدیر در آغاز اسلام . لندن: لوزاک ، ۱۹۴۸ .

Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam.* London : Luzac, 1946.

—، «شالودهٔ منطق علم کلام در آغاز پیدایش آن» در نشریهٔ سه ماههٔ اسلام، شمارهٔ ششم (۱۹۶۱) ، ۱۰-۳ ؛ شمارهٔ هفتم (۱۹۶۳) ، ۳۹-۳۱ .

— «The Logical Basis of Early Kalām,» *Islamic Quarterly*, VI (1961), 3-10; VII(1963), 31-39.

—، فلسفه و علم کلام اسلامی («تحقیقات اسلامی» ، شمارهٔ ۱) . ادینبوره : نشریات دانشگاه ادینبوره ، ۱۹۶۲ .

—, *Islamic Philosophy and Theology.* (« Islamic Surveys, » No 1.) Edinburgh: Edinburgh Unirversity Press, 1962.

وجده ، « شناخت طبیعی خدا بنا به گفتهٔ جاحظ که مورد انتقاد معتزله قرار گرفته » ،
«مطالعات اسلامی» ، شمارهٔ بیست و چهارم (۱۹۶۶) ، ۳۴-۱۹ .

Vajda, G., «La Connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧaḥiz critiquée par les Mu'tazilites,» *Studia Islamica*, XXIV (1966), 19-34.

وُلفسن ، هـ . ا . ، « نظریهٔ مُعَمَّر دربارهٔ معنی » ، در تحقیقات عربی و اسلامی به افتخار هـ . ا . ر . گیب . لیدن : بریل ، ۱۹۶۵ ، ص ۶۸۸-۶۷۳ .

Wolfson, H. A., «Mu'ammar's Theory of Ma'nā,» in *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*. Leiden : Brill, 1965, pp. 673-688.

— ، «ملازمات فلسفی مسئلهٔ صفات خدا در علم کلام» ، در مجلهٔ انجمن شرقی امریکائی ، شمارهٔ هفتاد و نهم (۱۹۵۹) ، ۸۰-۷۳ .

—, «philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalām,» *Journal of the American Oriental Society*, LXXIX (1959), 73-80.

ونسینک ، کتابی خلاصه دربارهٔ آغاز حدیث در اسلام . لیدن : بریل ، ۱۹۶۰ (تجدید چاپ) .

Wensinck, J., A. *Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden : Brill, 1960 (Reprint.)

نسخه‌های خطّی

ابورشید سعیدبن محمّد النّیسابوری ، «المسائل فی الخلاف بین البصریّین والبغدادیّین» .
برلن : گلازر (Glaser) ۱۲ ، آلوارت (Ahlwardt) ۵۱۲۵ .

سلیمان بن محمّدبن احمد المُحَلّی ، « البرهان الرّائق » . قاهره : دارالکتب ، مجموعهٔ میکرو فیلمهای نسخه‌های خطّی یمنی ، شمارهٔ ۱۴۶ .

المرتضی ، الشّریف ابوالقاسم علیّ بن الحسین ، ذوالمجدین ، عَلَمُ الهُدیٰ ، «مسائل مع اَجوِبَةِ الشّریف المرتضی» . برلن ، پِتِرمان (Peterman) اوّل ، ۴۰ ،
آلوارت (Ahlwardt) ۴۹۷۷ .

المفید ، ابو عبدالله محمّدبن محمّدبن النُّعمان الحارثی ، ابن‌المعلّم . نسخه‌های خطّی ذیل

در نجف : مکتبة آیة الله الحکیم العامّة است :

«ابطال الشُّبهَة» . شمارهٔ ۹۸۸ .

«اَجوبَةُ المسائل الحاجبیَّة» . شمارهٔ ۴۳۶ . این همان «المسائل العُکبَریَّة» است .

«الرَّدُّ علی من زَعَمَ أنَّ النَّبیَّ یَسهو» . شمارهٔ ۹۹۸ .

«المسائل العُکبَریَّة» . شمارهٔ ۱۰۸۷ .

«مُناظرات الشَّیخ المفید مع الباقِلّانی» . شمارهٔ ۹۹۸ . این همان رسالهٔ «ابطال الشّبهة» است.

«النُّکَت فی العقائد الکلامیّة الامامیّة» . شمارهٔ ۹۹۸ . این همان رسالهٔ چاپ شدهٔ زیر عنوان النکت الاعتقادیة است .

النُّکت فی مقدّمات الاصول» . شمارهٔ ۳۶۴ .

فهرستها

(اعداد با حروف سیاه اشاره به جاهای مهم است)

۱ ـ اشخاص

ب

۲ــ گروهها*

* برای مزید فایده بعضی از کلمات انگلیسی را که نویسندهٔ کتاب درمقابل اصطلاحات و کلمات عربی آورده است ، درکنار آنها درمیان پرانتز می‌آوریم ، مترجم .

ب

ج

ح

خ

د

۳ـ موضوعها

خ

د

ذ

ر

٤ـ جاها

ص-س	درست
٧٦-١ح	٩١-٢١٣
٧٦-٢ح	المغنی ، ششم ،
٧٨-١	و فقهی
*٧٩-ح	به زیر صفحه رجوع کنید
٨٠-٧	چه کرده است .
٨٠-٤ح	الرائق
٨١-٦	در صورتی که
٨١-٢ح	٦ پشت
٨١-٣ح	می‌دانند
٨٧-١٥	یا بد بودن
٨٨-٢ح	شمارهٔ ١٧٠
٨٩-٣	شرعاً
٨٩-١٦	که پیشتر
٨٩-٤ح	از این پس
٩٤-٩	مکلف هستند.٣
*٩٧-٣	به زیر صفحه رجوع کنید
٩٨-١١	معقول
١٠١-١	← در میان
١٠٢-١٧	← محدودیت
١٠٣-٨	← چنانکه
١٠٤-١١	← وضع
١٠٦-٨	← این

ص-س	درست
١٠٩-٧	ناپذیر
١٠٩-١٠	می کنند
١١٣-٣	زیرا که انسان
١١٤-١٢	← مفید
١١٤-٨ح	Jāmiʿa
١١٤-٩ح	*Related Texts*
١١٥-١٨	← نخستین
١١٨-١	← و این
١١٨-٧	← عبد
١١٨-١٨	← نظریهٔ
١٢٠-١٥	← مفید
١٢١-٩	بر کلام
١٢١-١٤	همهٔ
١٢٢-١٩	← علاوه
١٢٢-٢ح	پرانتز اول زاید است
١٢٣-١٣	← آشکار
١٢٥-١١	دروغگو
١٢٥-١٤	← روایت
١٢٥-١ح	هفتم ١٩٠
١٢٦-٥	← و حدیثی
١٢٧-١٣	← در اینجا
*١٢٧-ح	به زیر صفحه رجوع کنید

*به دنبالهٔ حاشیهٔ صفحهٔ ٧٩ باید چنین اضافه شود: برای تحقیق در خصوص تاریخ مسئلهٔ الزام اخلاقی در کلام ، رجوع کنید به ر. برونشویگ ، مقالهٔ «**تکلیف و استطاعت**» مندرج در تحقیقات اسلامی ، بیستم (١٩٦٤) ، ٦٤-٥٠

* عنوان «**مصلحت آدمی**» از آغاز مطلب در صفحهٔ ٩٧ افتاده است .

* در سطر دوم نوشتهٔ انگلیسی حاشیهٔ ص ١٢٧ قبل از I. G. باید اضافه شود :

Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (Leiden : Brill, reprint, 1952);

ص-س	درست
١٢-١٢٨	طرف بوده
١٩-١٢٨	قسمتِ
١٣-١٢٩	← مفید
ح١-١٣١	ص ١٢٦ ،
ح٢-١٣١	شماره‌های ٣و٦
٧-١٣٢	از جملهٔ
١٧-١٣٢	← شیخ
٤-١٣٦	← اینکه
ح٣-١٣٦	٤٧٣-٧٦ .
١٣-٣٢٨	← شیخ
٦-١٤٠	چنین چیزی
ح٣-١٤٢	*Le Dogme...*
١١-١٤٣	← بدین
١١-١٤٥	← پس
٧-١٤٦	این خصوص
١١-١٤٧	← بنا بر
١٧-١٥٠	← در اینجا
٤-١٥٢	← اعتقاد
٤-١٥٥	← وی
٦-١٥٥	احسن عمل
١٧-١٥٥	← اندیشه‌ای
١٢-١٥٦	النهایة.٣
ح١-١٥٦	عبدالقاهر
٧-١٥٨	← نخستین
٩-١٦٠	← در نظام
١٧-١٦١	← و به

ص-س	درست
٢-١٦٢	← و در
٦-١٦٢	← و این
٣-١٦٦	← مفید
١١-١٦٧	← جواب
٦-١٦٨	نا گزیر
٩-١٦٨	← سپس
١٤-١٦٨	اسام حاصل
٢١-١٦٨	← ولی
ح-١٧٠	حاشیه زاید است
٦-١٧١	← مذهب
١-١٧٢	دنبالهٔ سطر قبل است
١١-١٧٣	نیروهای کافی
٤-١٧٥	انکار
٣-١٧٦	← اساس
١٤-١٧٦	← همهٔ
١٨-١٧٦	ضروری باشد.
ح٦-١٨١	«اللمع»
١-١٨٢	← دقتی
ح١-١٨٥	٥٤٧
١٦-١٨٦	اصول بودو
٤-١٨٨	خدا با آنچه در ذات خودْ
٧-١٩١	است ، آن اندیشه
٧-١٩١	خدا است ،
* ١٢-١٩٣	رجوع کنید به حاشیه
ح٤-١٩٤	آسمانی
ح١١-١٩٤	خصوص همهٔ

* سطرهای ١٢ و ١٣ از صفحهٔ ١٩٣ باید چنین اصلاح شود :
«موجود است . هر چند ، به گفتهٔ وی ، لفظ «موجود» به همین صورت برای خدا در قرآن نیامده، خدا درآنجا به صورت« کائن »و«ثابت»آمده که به همان معنی«موجود»است.٣ صفات»

ص-س	درست
۱۹۴-۱۶ح	دربارهٔ
۱۹۶-۱	نظر مخالفند
۱۹۶-۵ح	المغنی
۱۹۷-۲۰	حواس ّ وی آن
۱۹۸-۱۹	مرجئه
۲۰۰-۱۴	تغیّر
۲۰۴-۱۲	گفتهٔ وی
۲۰۴-۱۴	بر زبان
۲۰۵-۲۱	که سه صفت
۲۰۸-۶	اَسواری
۲۰۹-۱	در فعل او
۲۰۹-۹	آیهٔ ۴۰ .
۲۰۹-۱۴	بر شمردیم .
۲۰۹-۲۲	را به صلاح ناخوش
۲۱۰-۱	شبههٔ
۲۱۰-۹	معصیت
۲۱۱-۱	بیعملی
۲۱۱-۱۷	کیفر شدن
۲۱۱-۱۸	توافق داشتند
۲۱۲-۷	بدانچه
۲۱۲-۱۴	نکتهٔ
۲۱۲-۱۹	مشهود است
۲۱۳-۱۳	نبود .
* ۲۱۳-۱۴	به‌حاشیهٔ صفحه رجوع‌شود
۲۱۴-۵	پذیر بود
۲۱۶-۶	شایستهٔ
۲۱۶-۱۵	معتزلهٔ
۲۱۷-۱۲	اینکه آیا
۲۱۷-۱۷	می‌شود
۲۱۸-۱۰	مجبور می کرد
۲۱۹-۲	گفتهٔ
۲۲۳-۱۵	صوت که
۲۲۳-۲ح	معتزلهٔ
۲۲۶-۷	و جاهای
۲۲۶-۱۰	می‌آید
۲۲۷-۱	فعل ما صورت
۲۳۳-۸	مفید با آنان
* ۲۳۳-۱۲	به زیر صفحه رجوع شود
۲۳۴-۱۶	ویرگولها زاید است
۲۳۴-۳ح	پدید می‌آورد
۲۳۵-۱ح	نظریهٔ
۲۴۱-۳ح	دربارهٔ
۲۴۴-۸ح	میان درد
۲۴۵-۲	درد خوشی

* پیش از اتمام گفتهٔ مفید در سطر ۱۴ ازصفحهٔ ۲۱۳ ، دو جا افتاده وآن سطر باید چنین اصلاح شود :

«خطور به‌قلب ندارد. این مذهب اغلب عدلی مذهبان است. گروهی ازایشان ونیز عده‌ای از مجبره مخالف آنند».[۲]

* ازآغاز نقل گفتهٔ مفید در سطر ۱۳ ازصفحهٔ ۲۳۳ مقداری افتاده که چنین است:
«دربارهٔ معرفت رنگها و اینکه آیا می‌توان آن را در قلب یک مرد کور ایجاد کرد یا نه. من می گویم ...

ص-س	درست
۱۲-۲۴۵	عقیدهٔ
۱۸-۲۴۹	آن است
۴-۲۵۰	بخشندگی
۳-۲۵۱ح	...phie
۱۶-۲۵۵	نباشد،
۱۰-۲۵۷	به مسائلی باشد
۱۰-۲۵۸	بالا است. و آنچه
۱۱-۲۵۸ح	ذرهٔ
۲-۲۵۹	ذرهٔ
۱۳-۲۶۰	نامها بخوانی
۲-۲۶۰ح	ص ۳۶۷،
۱۶-۲۶۱	ابوالهذیل،
۵-۲۶۱ح	۲۰۰-۱۹۱
۳-۲۶۲	نتیجه‌ای
۱-۲۶۴ح	ص ۱۰۸.
۳-۲۶۴ح	صفدی
۳-۲۶۵	بعد از آن
۹-۲۶۵	حامل وجود
۱۲-۲۶۶	جایشان را نگرفته‌اند، باقی
۱۵-۲۶۶	گفته‌اند که همهٔ
۹-۲۶۷	مبنی بر اینکه
۲۰-۲۶۸	زمان خاص یا عام
۲-۲۷۰ح	۲ـاوائل
۳-۲۷ح	۳-...۳۰۴
۶-۲۷۱	پدید آورد
۳-۲۷۵	خود آورده

ص-س	درست
۸-۲۷۸	جملهٔ تکرار شده حذف شود
۱۵-۲۷۸	طی کند،
۷-۲۸۱	آن دو،
۳-۲۸۱ح	ص ۱۴۰
۱۷-۲۸۵	وجود طبعی
۱۱-۲۸۶	قرار دهد و تنها اراده را از
۲-۲۸۷	آن است که هر
۱-۲۸۷ح	کراوز
۳-۲۸۸	(اتومهای)
۷-۲۸۹	مجهور اهل
۹-۲۸۹ح	ادراکِ
۸-۲۹۱	دنبالهٔ
۱۲-۲۹۱	پس از آن صدای کوبیدن
۵-۲۹۲	ابورشید،
*۱-۲۹۴	به زیر صفحه رجوع کنید
۴-۲۹۵	ذره‌ای
۱۷-۲۹۵	«جوهر» تا
۵-۲۹۶	برای عالم
۶-۲۹۶	کین و قائم
۶-۲۹۶	نفس بودن
۸-۲۹۶	که بگوییم
۱-۲۹۶ح	الاعوادی
۱-۲۹۶ح	متن آمده.
۷-۲۹۷	به بهشت داخل شود:
۱۲-۲۹۸	صورت بیان
۱-۲۹۹	روشنی

---

* سطر اول ص ۲۹۴ باید چنین اصلاح شود:

و زنده وجود نمی‌داشت، و وجود متحرکِ ساکن و سیاهِ سفید و زندهٔ

ص-س	درست
٢٩٩-٩	که مدبر
٣٠٠-٨	جهت نگفته است که
٣٠١-١٢	نفس است که
٣٠١-٥ح	spirit
٣٠٢-١٢	متوجه
٣٠٢-١٣	و تنها
*٣٠٤و٣٠٥	به حاشیه رجوع شود
٣٠٩-١٠	این دو جایگاه
٣٠٩-١٥	با او معاملهٔ
٣١٤-١٤	نوبختیان
* ٣١٤-ح	به زیر صفحه رجوع شود
٣١٦-١	مقایسهٔ
٣١٦-١٥	ایمان
٣١٦-١٧	نسبت
٣١٩-٧	خازمیّه
٣٢٣-١٠	درشرع
٣٢٣-١٥	گفته است:
٣٢٤-٩ح	Tokio :
٣٢٤-١١ح	ص ٧٩.
٣٢٦-٣	باره چیزی
٣٢٦-٤ح	*Les...Yencn*
٣٢٧-١٦	بیرون بردند
٣٢٨-٢	گروههایی

ص-س	درست
٣٢٨-٢	قوانین شرع
٣٢٩-٢ح	بخوانید
٣٣٠-٣	کلیدی است.
٣٣١-٣ح	Irdjâ
٣٣٣-٩	از مردمان
٣٣٤-١٧	در بهشت
٣٣٧-١٨	می کند،
٣٤٠-٤	پاداشهایی
٣٤٠-١٥	عقاب مرتکب آن
٣٤١-٦	کارهای نیکو
٣٤٢-٢	راجع به آن
٣٤٢-١١	در نظام
٣٤٢-١٦	عمدهٔ
٣٤٢-٣ح	زشت بود؛
٣٤٥-١٤	ایمان رد کند.
٣٤٧-١٠ح	را به سبب
٣٤٨-٨	در آن هنگام که
٣٤٩-١	خلف نباشد
٣٤٩-٣	می گوییم که او
٣٥٠-٧	که پیشتر
٣٥١-٤	وابستهٔ
٣٥١-١٤	در نتیجهٔ
٣٥٢-١٤	ویراستار اوائل

* آخر سطر دوم ستون سوم صفحه ٣٠٤ مثل آخر سطر بیش از آن یک حرف الف سیاه می‌خواهد، و آخر سطر ١٢ همین ستون یک حرف با. در سطر ١٣ از ستون اول ص ٣٠٥، کلمهٔ «علل» باید به صورت «عامل» اصلاح شود. بالای ستون سوم در ص ٣٠٤، کلمهٔ **بصریان** در میان دو خط افقی که عنوان است افتاده است.

* از دنبالهٔ حاشیهٔ ص ٣١٤ این جمله افتاده است: «دربارهٔ تقصیر ترک تکلیف رجوع کنید به پیش از این، ص ١٦-٢٠٩»

ص-س	درست
۳۵۴-۷	انتخاب خود وی
۳۵۵-۳	بر نمی‌دارند.
۳۵۹-۶	ناکِر
۳۶۰-۲	دمیده شود
۳۶۰-۵	معتزله بود و
۳۶۰-۱۵	رؤیت
۳۶۲-۲۱	عبارت از توزین
۳۶۳-۱۰	طاعات و معاصی
۳۶۴-۱۷	هر یک از اندامها
۳۶۶-۱۶	کار می‌اندازند
۳۷۰-۱۴	استفادهٔ
۳۷۱-۱ح	ثابت بن قطنة
۳۷۲-۱۲	بخشیده است
۳۷۴-۷ح	خواهند داد
۳۷۶-۱	که ثروتی
۳۷۳-۳	که پیشتر به
۳۷۷-۱۸	دوزخ
۳۷۸-۶	چه وقت
۳۷۸-۲ح	ص ۸۰-۷۷
۳۷۹-۱۱	گرفته شود
۳۷۹-۱۲و۱۳	منظور
۳۷۹-۱۹	دیگرِ معنیْ
۳۸۰-۸	متضمن
۳۸۰-۱۱	اجتهاد می کرده
۳۸۲-۴	بر دو گونه
۳۸۲-۵ح	۳۰
۳۸۲-۱۰ح	*légaux*
۳۸۳-۴	(اجتهاد)

ص-س	درست
۳۸۴-۱	و خودِ امکانِ چنین
۳۸۴-۵	به بیان
۳۸۴-۸	قیاس با آن
۳۸۴-۱ح	برونشویگ
۳۸۴-۲ح	حرست ربا
۳۸۷-۱ح	۵۱-۵۲.
۳۹۰-۲۱	می‌آورد.
۳۹۲-۲۱	دیگری که از
۳۹۳-۱۵	حدود را
۳۹۵-۳	خَوارِج
۳۹۷-۴ح	البصری
۴۰۰-۱	حاشیهٔ ٤ در صفحهٔ پیش است
۴۰۰-۳۱	بیان کرده
۴۰۰-۱ح	۶۵-۷۰
۴۰۱-۹	آیهٔ سنگسار
۴۰۳-۵	شیخ [ابو]علی
۴۰۳-۲۱	برسد.
۴۰۳-۲۲	کند و چیزی
۴۰۴-۱۹	← خرده
۴۰۵-۳	جُنَید
۴۰۵-۱۵	← پرسش
۴۰۹-۲۳	از مخالف آن
۴۱۵-۱	-۹۹۱
۴۱۵-۵ح	No 9.)
۴۱۶-۴	قرار داده در
۴۱۷-۱ح	ف به جای F
۴۱۸-۸ح	ف به جای F
۴۱۹-۱۱	با ایشان

ص-س	درست
٤٢٥-٣ح	ص ٣٩٣.
٤٢٥-٤ح	حیدریه، ١٩٦٦
٤٣٤-٩	انکار مخالف
٤٣٥-٦	بداء
٤٣٥-١٩	خداوندگاران
٤٣٧-٧ح	حوادث
٤٤٠-١٣	می‌پندارند، به جهت
٤٤٣-٤ح	آشکار
٤٤٦-٨	نمی‌رسید.
٤٤٩-١١ح	خدا نسبت
٤٥٢-١٢	ژرفی است؛
٤٥٧-٥	جلوگیری
٤٥٧-٦ح	شمردی.
٤٦٦-٢ح	٨٦-٨٧
٤٦٦-٢ح	٧٠-٧١
٤٦٨-١	می‌نامیدند،
٤٦٨-١ح	٢٢٣-٢٤
٤٧٠-٥	سورهٔ ٩٣
٤٧٠-٥	نیز دو سورهٔ
٤٧٠-٥ح	٢٢٥-٢٦
٤٧٠-٦ح	٥٧-٥٨.
٤٧١-٧	مأموریتی
٤٧١-١٣	آفتاب که از

ص-س	درست
٤٧١-١٥	به گفتهٔ وی
٤٧١-١ح	٩٩-١٠٠.
٤٧١-٢ح	٦٠-٦١.
٤٧٢-١ح	٧٤-٧٥
٤٧٣-٤	«علامت» مفوّضه
٤٧٣-٤	غالیان وهمانندان ایشان این
٤٧٣-٢ح	٦٥-٦٦
٤٧٦-٣ح	*-Ashʿarī*
٤٧٦-٤ح	*foi d'Ibn*
٤٧٨-٨	خواهند جست
٤٧٩-٢	مسیحی
٤٧٩-٥	چیزهایی
٤٨١-١	و از بودن در آن شهر
٤٨١-١٣	آن بوده که
٤٨٧-١	از زبان
٤٨٧-١٣	اعتقادی
٤٩١-٧	پس از مفید
٤٩١-١٤	تنها راه
٤٩٣-٧	شاگردش
٤٩٤-٦	که نه جسم است
٤٩٤-٨	آفریده است، در جواب اوچه خواهد گفت؟»
٤٩٤-٩	یکی از معتقدان به

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'âlim al-Uṣûl, with Persian introductions, by M. Mohaghegh (under print)

XXXI Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, English Traslation by G. M.Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî

Sharḥ i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lâhîjî

Shawâriq al-Ilhâm fi Sharḥ i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII H.M.H. Sabzawârî (See No. I)

XXXVIII Al-Sayûrî (al. 1423)

Al-Nafi' uyaum al-Hashr fi sharh i bab i al-Hâdî'Ashr with Abu al-fath ibn i Makhdūm's Commentary, edited by M.Mohaghgh(under print)

XXXIX H.A. Wolfson

Philosophy of Kalâm, Translated by A.Aram (under preparatien)

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzumah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Āshtîyânî

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah

Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrāt-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration With

Tehran University

General Editor

M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran

McGill University
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

THE THEOLOGY OF AL-SHAIKH AL-MUFĪD

(d.413/1022)

by

MARTIN J.McDERMOTT

Translated by

A.Aram

Tehran 1984

M. J. McDERMOTT

THE THEOLOGY OF AL-SHAIKH AL-MUFID

(d. 413/1022)

Tehran 1984